JKM LIBRARY
3 9967 00330 9213

★ THEOLOGICAL ★
McCORMICK

SEMINARY OF
★ CHICAGO ★
Virginia Library

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

*Fascicule 21*

# LE CULTE

## Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses

PAR

ROBERT WILL

Tome deuxième

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain
1929

# LE CULTE

Doce me quaerere te et ostende te quaerenti.

ANSELME DE CANTERBURY.

Exhibuit Deus certis signis numinis sui praesentiam : sed omnia quae unquam edidit signa, monebant homines de incomprehensibili eius essentia.

CALVIN.

# LE CULTE

## Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses

---

TOME DEUXIÈME

## LES FORMES DU CULTE

PAR

ROBERT WILL

Docteur en théologie

Professeur à la Faculté de théologie protestante

de Strasbourg

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY
VIRGINIA LIBRARY
800 WEST BELDEN AVENUE
CHICAGO 14, ILLINOIS

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain

1929

Imprimerie HEITZ & Cie, Strasbourg 16, rue du Maréchal-Joffre.

JCB Library
1100 E. 58th Street

BL
550
W689c
v. 2

# TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

page

INTRODUCTION: Définitions. Plan. Méthodes. Fins. . . . . 1

## Livre premier: Les principes de la phénoménalité cultuelle.

### A. La nécessité du phénomène cultuel.

I. LA NÉCESSITÉ PSYCHIQUE . . . . . 13
II. LA NÉCESSITÉ MÈTAPHYSIQUE . . . . . 23
III. SYNTHÈSE INTUITIVE . . . . . 28

### B. Les rapports du phénomène cultuel.

I. LE COURANT ASCENDANT . . . . . 34
1. L'initiative de l'action divine . . . . . 34
2. Première étape (rapports entre le sujet religieux et le phénomène cultuel) . . . . . 39
a) Exposé théorique . . . . . 39
b) Applications . . . . . 46
3. La perméabilité du phénomène cultuel . . . . . 50
4. Deuxième étape (rapports entre le sujet religieux et l'objet divin par l'intermédiaire du phénomène cultuel) . . . 55
a) Le phénomène itératif . . . . . 57
b) Le phénomène multiforme . . . . . 62
c) Le phénomène transfiguré . . . . . 65

page

II. LE COURANT DESCENDANT . . . . . 69
1. Première étape (rapports entre Dieu et le phénomène cultuel . 69
2. Deuxième étape (rapports entre Dieu et le sujet religieux par l'intermédiaire du phénomène cultuel) . . . . . 74
3. Applications . . . . . 79
a) Le sacrement . . . . . 79
b) La Parole de Dieu . . . . . 81

III. SYNTHÈSE INTUITIVE . . . . . 84

## C. Les valeurs du phénomène cultuel.

I. LE SYMBOLE . . . . . 92
1. La sensibilité . . . . . 92
2. La spiritualité . . . . . 96
3. Synthèse: le symbole cultuel . . . . . 100
a) Le dualisme du symbole: Synthèses . . . . . 100
α. *Conception rationaliste* . . . . . 101
β. *Conception magique* . . . . . 102
γ. *Conception réaliste* . . . . . 104
b) Le dualisme du symbole: hiatus . . . . . 105
α. *L'hiatus ontologique* . . . . . 105
β. *L'hiatus religieux* . . . . . 107
c) Le dualisme du symbole: variations . . . . . 109
α. *La formation biologique* . . . . . 111
β. *La cristallisation* . . . . . 113
γ. *La volatilisation* . . . . . 114

II. L'ÉVIDENCE RELIGIEUSE . . . . . 116
1. L'intelligibilité . . . . . 116
2. L'inintelligibilité . . . . . 121
a) L'inintelligibilité du symbole transcendantal . . . . . 122
α. *Son irrationnalité* . . . . . 122
β. *Son insuffisance figurative* . . . . . 126
b) L'inintelligibilité du symbole psychique . . . . . 165
c) L'attrait mystérieux du symbole . . . . . 129
d) Sa puissance répulsive . . . . . 132
α. *L'action dérivative du symbole* . . . . . 133
β. *Le symbole objet de pratiques dérivatives* . . . . . 138
e) L'irrationnalité du symbole artistique . . . . . 141
α. *Les arts en repos (architecture, sculpture, peinture)* . . . . 141
β. *Les arts en mouvement (poésie, musique) I. rythme, II. mélodie, III. coloration verbale, IV. monotonie récitative* . 144
3. Synthèse: l'évidence du symbole cultuel . . . . 152

page

III. LE RYTHME . . . . . 158
1. Les qualités statiques du symbole cultuel . . . 158
a) La stabilité du symbole transcendantal . . . . . 158
b) La stabilité du symbole psychique . . . . . 165
2. Les qualités dynamiques du symbole cultuel . . 169
a) L'action cultuelle du sujet religieux . . . . . 169
α. *La théurgie (I. la théurgie magique, II. la théurgie magico-religieuse, III. la «théurgie» religieuse)* . . . . . 169
β. *L'action religieuse* . . . . . 187
b) L'action des dynamies objectives . . . . . 189
α. *Les dynamies magico-religieuses du symbole transcendantal* . 169
β. *Le symbole cultuel, organe de l'action divine (I. la présence réelle de Dieu, II. la réactivité religieuse, III. le jeu combiné des dynamies objectives et subjectives)* . . . . 189
3. Synthèse: le rythme cultuel . . . . . 205

IV. LE STYLE . . . . . 210
1. L'unité des formes liturgiques . . . . . 210
a) L'idée dominante . . . . . 210
b) Le caractère artistique de l'unité cultuelle . . . . . 212
α. *Le sentiment de mesure* . . . . . 212
β. *La poussée interne* . . . . . 214
c) Les conditions confessionnelles de l'unité cultuelle . . . . . 215
2. La variété des formes liturgiques . . . . . 221
3. Synthèse: le style cultuel . . . . . 224

V. L'ORDRE . . . . . 234
1. La contrainte liturgique . . . . . 234
a) La contrainte inhérente à la phénoménalité . . . . . 234
b) La contrainte liturgique extrinsèque . . . . . 237
α. *Dans la ligne ascendante (I. la contrainte ritualiste, II. la contrainte du culte méritoire)* . . . . . 237
β. *Dans la ligne descendante (I. la contrainte numineuse, II. la contrainte hiérarchique, III. la contrainte ascétique, IV. la contrainte bibliciste, V. la contrainte historique-héréditaire, archéologique)* . . . . . 239
2. La liberté liturgique . . . . . 253
a) L'aspect objectif de la liberté cultuelle . . . . . 254
α. *La variabilité des formes* . . . . . 254
β. *La réformabilité du culte* . . . . . 256
b) L'aspect subjectif de la liberté cultuelle . . . . . 258
α. *La liberté de l'inspiration religieuse* . . . . . 259
β. *La liberté de la conscience personnelle* . . . . . 261
γ. *La liberté de la charité* . . . . . 263
3. Synthèse: l'ordre cultuel . . . . . 267

CONCLUSION DE LA PARTIE PRINCIPIELLE . . . . . 272

# Livre deuxième: Les formes de la phénoménalité cultuelle.

page

INTRODUCTION: Essai d'une classification des formes cultuelles . . . . 275

## A. Les Apparences cultuelles.

I. LES PHÉNOMÈNES RÉIFORMES . . . . . 279
1. Leur caractère visuel . . . . . 279
2. La chose sacrée . . . . . 282
a) Principes directeurs . . . . . 279
b) Déviations . . . . . 286
c) Les types de la chose sacrée . . . . . 288
α. *Eléments et phénomènes de la nature* . . . . . 288
β. *Matières sacrées* . . . . . 299
γ. *Objets sacrés (l'image, la croix, cloches, reliques, livres)* . . . 303
3. L'objet liturgique . . . . . 312
a) L'image liturgique . . . . . 312
α. *Sa destination ornementale* . . . . . 313
β. *Ses fins édifiantes (I. l'image narrative, II. l'image allégorique, III. l'image émotive)* . . . . . 321
b) Les instruments liturgiques . . . . . 335

II. LES PHÉNOMÈNES ORAUX . . . . . 342
1. Leur caractère auditif (son, nom, mot, langage, langue) 342
2. La Parole sacrée . . . . . 348
a) La parole magique . . . . . 350
b) La Parole numineuse . . . . . 354
c) La Parole prophétique . . . . . 357
α. *La prophétie conventiculaire* . . . . . 358
β. *La prédication inspirée* . . . . . 360
d) La Parole scripturaire . . . . . 362
α. *La lecture biblique (I. lecture liturgique, II. textes de la prédication)* . . . . . 364
β. *L'hymne d'inspiration biblique* . . . . . 366
e) La Parole interprétée . . . . . 370
α. *L'homélie* . . . . . 370
β. *La doctrine* . . . . . 372
γ. *Le cantique de foi* . . . . . 374
3. La parole liturgique . . . . . 375
a) La parole invitative . . . . . 375
α. *Les genres de la parole invitative (I. la parole édifiante, II. la parole excitante — pédagogique, didactique, corrective, émotive)* . . . . . 376
β. *Les moyens de la parole invitative* . . . . . 383

page

b) La parole invocatoire . . . . . 387
α. *L'invocation magique* . . . . . 387
β. *La prière mystique* . . . . . 389
γ. *La prière sacrificielle* . . . . . 391

III. LES PHÉNOMÈNES DE L'ODORAT, DU GOUT ET DU TOUCHER 397
a) Les phénomènes de l'odorat . . . . . 398
b) Les phénomènes du goût . . . . . 400
c) Les phénomènes du toucher . . . . . 402

## B. La personne cultuelle.

I. LA PERSONNE SACRÉE . . . . . 409
1. L'humanisation du divin . . . . . 409
2. La déification de l'homme . . . . . 421

II. LE MÉDIATEUR LITURGIQUE . . . . . 427
a) Liturges célestes et stimulateurs de l'au-delà . . . . . 427
b) Les liturges attitrés . . . . . 429
α. *La vocation charismatique du liturge* . . . . . 429
β. *Le caractère sacerdotal du liturge* . . . . . 430
γ. *Le savoir technique du liturge* . . . . . 431

III. SYNTHÈSE INTUITIVE . . . . . 442

## C. L'Action cultuelle.

1. L'action simple . . . . . 437
a) Geste et attitude sacrés . . . . . 437
α. *Le geste sacré* . . . . . 437
β. *L'attitude sacrée* . . . . . 439
b) Geste et attitude liturgiques . . . . . 442
α. *Le mouvement réflexe* . . . . . 443
β. *L'acte impulsif* . . . . . 447
2. L'action statutaire . . . . . 448
a) Les rites sacramentels . . . . . 449
α. *La concomitance de la Parole et du rite sacré* . . . . . 450
β. *L'association des éléments rituels dans le sacrement* . . . . . 455
b) Le service liturgique . . . . . 460
α. *Les rites de purification* . . . . . 461
β. *Les rites d'oblation* . . . . . 462
γ. *Rites annexes (danses, jeux, processions)* . . . . . 465
3. L'action déployée . . . . . 472
a) La figuration cultuelle du drame métaphysique . . . . . 472
b) La cérémonie liturgique . . . . . 478
4. Synthèse intuitive . . . . . 483

page

## D. L'Atmosphère cultuelle.

I. LE FLUIDE ÉTHÉRÉ . . . . . 487
a) Les émanations numineuses . . . . . 487
α. *Les émanations numineuses, enveloppes d'autres éléments cultuels* 487
β. *Les émanations numineuses: leur essence artistique* (*I. l'Art. II. les arts*) . . . . . 495
b) Les émanations liturgiques . . . . . 502
α. *Emanations liturgiques réactives* (*I. émanations artistiques. Ia. l'atmosphère tonifiante du Beau. Ib. l'atmosphère apaisante du Beau. II. autres émanations liturgiques*) . 502
β. *émanations liturgiques spontanées* (*I. l'émanation spontanée de la conscience religieuse. II. diverses émanations. IIa. émanations sacrificielles. IIb. émanations mystiques*) . 509

II. L'ENVELOPPE TEMPORELLE . . . . . 517
a) Le temps sacré . . . . . 517
α. *Le jour sacré* . . . . . 517
β. *L'année sacrée* . . . . . 521
b) L'année liturgique . . . . . 523

III. L'ENVELOPPE SPACIALE . . . . . 526
a) L'espace sacré . . . . . 526
α. *La consécration de l'espace* . . . . . 526
β. *Les formes de l'espace sacré* . . . . . 530
γ. *Le sanctuaire protestant* . . . . . 538
b) Les fonctions liturgiques de l'espace cultuel . . . . . 538
α. *L'opportunité pratique* (*I. la destination technique, II. la destination religieuse*) . . . . . 539
β. *Les fonctions figuratives de l'atmosphère spaciale* . . . . . 543
γ. *L'action excitative de l'atmosphère spaciale* . . . . . 543
c) Synthèse intuitive . . . . . 548

CONCLUSION . . . . . 548

# INTRODUCTION.

## Définitions. Plan. Méthode. Fins.

Dans ses fonctions cultuelles, le sujet religieux se voit placé en face de trois puissances objectives: Dieu, les phénomènes du culte et l'assemblée cultuelle. Tout culte a donc un triple aspect: un aspect spécifiquement religieux, un aspect phénoménal et un aspect social. Après avoir examiné dans notre premier volume le rapport qui, dans le culte, s'établit entre le sujet religieux et Dieu, et en nous réservant de traiter dans un troisième volume la sociologie cultuelle, nous nous proposons d'étudier dans le présent ouvrage la relation du sujet religieux et de l'objectivité phénoménale, en un mot la phénoménalité cultuelle. Ce sujet n'a jamais été abordé comme tel et dans son ensemble. Il y a bien des études qui envisagent les phénomènes de la *religion*, c. à d. des phénomènes qui débordent la sphère cultuelle (1). Il y a ensuite des ouvrages qui traitent de la *théorie* du culte, c. à d. de problèmes liturgiques qui n'ont pas trait aux seuls phénomènes du culte (2). Il y a enfin des ouvrages qui étudient uniquement les phénomènes d'une *Eglise*, p. ex. du culte catholique (3) ou du culte protestant (4), tandis que nous nous proposons d'étendre nos investigations aux phénomènes de tous les cultes et d'en définir les types généraux. Nous aimerions désigner notre discipline par un terme commode, quoique un peu barbare: la phénoménologie. M. van der Leeuw s'en sert dans le sens qui nous conviendrait (5). Malheureusement pour nous, le philosophe Husserl et son école ont fait admettre ce terme pour désigner la science de

(1) Cf. *Edv. Lehmann:* Die Erscheinungswelt der Religion, dans RGG. II.

(2) Cf. *Rietschel:* Lehrb. der Liturgik, 2 vol., 1900. 1909.

(3) Cf. «Die betende Kirche», publié par l'abbaye bénédictine de Maria-Laach. 1926.

(4) Cf. *O. Mehl,* Liturgisches Verhalten. 1927.

(5) *G. von der Leeuw:* Einführung in die Phaenomenologie der Religion, 1925.

l'a priori inné de la subjectivité transcendantale et des rapports de corrélation existant entre le phénomène et les modalités des représentations. Nous éviterons donc ce terme pour ne pas donner lieu à des malentendus.

Nous entendons définir et décrire les formes sensibles du culte: les phénomènes cultuels. Qu'est-ce qu'un *phénomène cultuel?* On appelle phénomène ce qui se manifeste: τὸ φαινόμενον. On entendra donc par phénomène cultuel tout ce qui, dans le culte, prend une forme observable. Dans chaque culte, on constate que la communion entre Dieu et le sujet ne se réalise pas seulement d'une façon immédiate, mais que, pour établir le contact voulu, Dieu et l'homme choisissent aussi une voie indirecte. Les forces vitales partant des deux pôles, de Dieu et de l'âme, se concentrent dans des entités intermédiaires. Origène les qualifie de παραστατικά, ce qui signifie qu'elles ne sont pas seulement représentatives, mais aussi excitatives, qu'elles sont appelées à organiser aussi ou à renforcer les intentions miséricordieuses de Dieu ou la conscience religieuse de la communauté. Prenons comme exemple l'hostie exposée et offerte à l'adoration des croyants catholiques. Au lieu de s'abandonner en un élan spontané à la grâce rédemptrice qu'incarne la victime de Golgotha, les âmes se servent d'un objet sensible qu'elles ont sous les yeux et qui représente le fait central de l'oeuvre salvatrice. Elles déversent dans cet objet toutes leurs aspirations religieuses qui, après cet arrêt contemplatif, se porteront, en une impulsion d'autant plus impétueuse, vers l'objet divin. De son côté, Dieu ne se donne pas non plus d'un seul bond aux âmes. Selon la croyance catholique, il imprègne l'hostie eucharistique de ses puissances pour permettre à la réceptivité subjective des adorateurs de s'ancrer dans cette incarnation sensible de la réalité transcendante: Dieu aussi augmente ses grâces par cette prise de contact avec le monde phénoménal. Cet exemple nous a fait voir un phénomène à deux faces dans lequel se rencontrent les forces divines et le désir humain. D'autres n'expriment qu'un sentiment religieux du sujet, p. ex. le fait de joindre les mains pour la prière commune. D'autres encore, comme le geste de la bénédiction, communiquent uniquement une grâce de Dieu. Dans ces deux cas encore l'épithète d'Origène s'applique plausiblement au phénomène. Celui-ci renferme un élément dynamique, animateur augmentatif qui sollicite l'attention de la contrepartie et qui est susceptible de provoquer chez elle une réaction. Peuvent rentrer dans la catégorie des phénomènes cultuels tout objet sensible, toute forme de parole, la personne humaine et même des intermédiaires moins palpables tels que l'espace et le temps. —

Essayons maintenant pour plus de clarté de faire la *discrimination des phénomènes du culte et des phénomènes purement religieux.* On comptera parmi ces derniers toutes les manifestations *sociales* de la pensée ou de la vie religieuse qui n'ont pas pour but la communion immédiate et consciente de Dieu et des fidèles: tels p. ex. le dogme, la constitution ecclésiastique, l'action missionnaire, le mouvement de jeunesse, la science théologique. Notre étude pourra en faire abstraction. Il est vrai que certaines de ces manifestations plus ou moins religieuses peuvent en temps et lieu revêtir un caractère cultuel: le dogme peut envahir la prédication; la catéchisation missionnaire peut se déployer dans un service divin; la différence du vêtement sacerdotal marque les degrés hiérarchiques fixés par la constitution; les éclaireurs font la quête au culte; la science exégétique peut prétendre corriger la traduction erronée d'un texte biblique. Mais même dans ces cas l'usage non cultuel du phénomène est d'une étendue plus considérable que son emploi liturgique; l'usage des symboles de foi, p. ex., se borne, dans le culte protestant, à la lecture de quelques rares spécimens de formules classiques, tandis que les livres symboliques n'y sont ni cités, ni récités (6). — Le caractère social étant essentiel au culte, nous exclurons ensuite de notre étude tout ce qui se rapporte à la *dévotion individuelle.* Il est vrai que celle ci n'a pas tant besoin de formes que la vie cultuelle. Toujours est-il qu'il y a de nombreux phénomènes religieux qui n'ont aucun rôle cultuel à remplir: la médaille de Lourdes que la jeune fille catholique porte à son cou, n'est pas un phénomène cultuel. D'autres phénomènes se produisent tant dans la vie cultuelle que dans la piété personnelle. Alors, il convient de faire les distinctions nécessaires: le signe de la croix que le chrétien catholique fera en dehors du sanctuaire, le crucifix placé non sur l'autel, mais au bord de la route, la prière dite dans le secret de la chambre, sont des phénomènes religieux et non cultuels. Pour bien des rites qui se déroulent en dehors du sanctuaire, les jeux antiques p. ex., on peut se demander, s'ils sont des cérémonies à base religieuse ou des déploiements cultuels. La distinction est surtout difficile à faire dans le monde des primitifs. Pour eux rien n'est encore sécularisé; chaque geste est dicté par un sentiment de religiosité; chaque acte de-

(6) C'est tout au plus, si dans certaines Eglises d'Allemagne les candidats au ministère, à l'occasion de leur ordination, prennent l'engagement de conformer leur message aux règles de foi consignées dans la Confession d'Augsbourg, dans la Formule de Concorde ou dans d'autres livres symboliques. — Cf. *G Löber:* Die im ev. Deutschland geltenden Ordinationsverpflichtungen. 1906.

vient un rite; tous les événements importants de l'existence: la naissance, la puberté, le mariage, la prise d'armes, la mort sont accompagnés de cérémonies, mais ces actes se confinant d'ordinaire dans la famille ou dans le clan, ne sont pas nécessairement des phénomènes cultuels. Nous dirons donc: 1) que la phénoménalité religieuse déborde la phénoménalité cultuelle; 2) qu'alors même qu'un même phénomène participe des deux sphères, ses fonctions liturgiques sont plus restreintes que son usage religieux.

Demandons-nous pourtant, s'il n'y a pas, d'autre part, des manifestations cultuelles qui sont *dénuées d'inspiration religieuse*, de sorte que, de ce côté aussi, il y aurait débordement. En principe il ne devrait pas y en avoir, si tant est que tout culte suppose un fondement religieux. La phénoménalité cultuelle devrait être comme un cercle central renfermé dans le cercle plus vaste de la phénoménalité religieuse. Or, la réalité n'est pas aussi symétrique. Le culte comporte en effet des phénomènes étrangers à la religion. La *magie* ne s'est-elle pas introduite dans le culte? Grâce à la loi de l'inertie, elle semble même y avoir acquis droit de cité. Des gestes et des formules magiques se trouvent incrustés dans des complexes cultuels d'inspiration authentiquement religieuse. Les deux tendances s'y amalgament parfois si intimement qu'il est difficile de distinguer la véritable nature du phénomène empirique. Songeons au réalisme du sacrement paulinien, selon lequel l'acte, l'objet ou la formule chargés de vertus surnaturelles sont censés transmettre des puissances divines au croyant. Qui nous dira où, dans cette association, cesse l'instinct magique et où commence le sentiment religieux? La discrimination est encore moins aisée, quand il s'agit de certains alliages cultuels qui, comme la messe, se présentent à nous comme des grandeurs dont le caractère cultuel est fixé par une tradition séculaire et dont l'ensemble indifférencié passe pour être un complexe sacré. Grâce à la magie, c'est le phénomène cultuel qui, cette fois-ci, déborde le phénomène religieux. Voici comment nous nous représentons la congruence relative de la phénoménalité religieuse et de la phénoménalité cultuelle: La sphère de la première excède celle de la seconde en raison de la variété et de la multiplicité des expressions qu'elle renferme; quant au cercle de la seconde, ce sont les ingrédients magiques qui lui font outrepasser le tracé de la première. Pour faire exactement la part des choses, il faudrait cependant reconnaître que la phénoménalité religieuse en dehors du culte est, elle aussi, bien souvent nimbée de dégénérescences magiques qui se confondent avec celles de la sphère cultuelle.

Avant d'aborder notre étude, il nous faut encore déterminer

une notion qui reviendra sans cesse sous notre plume, celle du *symbole*. L'élucidation d'ailleurs toute provisoire de cette notion nous permettra de saisir sur le vif notre problème central, à savoir quelle est la relation entre le fait religieux et son expression phénoménale dans le culte. Chez les Grecs on appelait symbole les paroles et les signes auxquels les initiés des Mystères se reconnaissaient entre eux. Dans l'antiquité chrétienne le symbole était la règle de foi qu'on communiquait aux néophytes avant leur baptême comme signe distinctif de leur croyance chrétienne. Par extension on désigne comme symbole une image employée comme signe d'une chose. Marmontel précise: le symbole est un signe relatif à l'objet dont on veut réveiller *l'idée*» (7). Développons encore cette définition: Le symbole est un signe sensible qui, en vertu de quelque relation naturelle ou de convention, se présente à l'entendement ou à l'imagination comme l'expression figurée d'un objet ou d'un fait (8). D'autre part, le symbole ne figure pas seulement une donnée objective, mais traduit aussi des dispositions ou des tendances de notre vie intérieure. Si telle est la fonction du symbole, le caractère symbolique sera une qualité idéale du phénomène cultuel et nous pouvons nous servir indifféremment des deux termes, si le phénomène cultuel représente une donnée appartenant soit à l'objectivité divine, soit à la conscience du sujet religieux. Le même phénomène peut d'ailleurs être simultanément ou successivement un symbole ressortissant aux deux sphères objective et subjective. Il est par contre des cas où nous ne pourrons pas appliquer au phénomène cultuel le terme de symbole, soit qu'il demande à être étudié dans son essence brute, en dehors de son sens symbolique, soit que, tout en prétendant remplir des fonctions religieuses, il soit en réalité opaque et imperméable c. à d. dépouillé de sa profondeur symbolique. En résumé il est impossible de comprendre autrement que symboliquement le contenu et les fins du culte, ses éléments et son ensemble. Le culte comme tel est le symbole par excellence du fait religieux. Cette manière de voir nous ramène à la célèbre définition que Schleiermacher donne du culte (9): Acte figuratif, il est l'expression immédiate du fait religieux préexistant c. à d. de la conscience chrétienne de la communauté; il ne cherche pas à déterminer la volonté des fidèles. Nous adoptons cette définition, mais en en déclinant

(7) *Marmontel:* Oeuvres t. VII, p. 181.

(8) Cf. *Arréat:* Signes et symboles, Revue philos. 1913, 1. p. 62.

(9) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. ed. Frerichs 1850, p. 75: «Der Zweck des Kultus ist die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins.».

l'exclusivisme et cela à un double point de vue: d'une part, nous ne bornerons pas le fait cultuel à son expression subjective, à la figuration de la conscience religieuse de l'assemblée; d'autre part, Schleiermacher qui a, d'ailleurs, lui-même reconnu que le culte produisait une «circulation de vie» dans l'assemblée, n'a pas remarqué que le symbole comme tel renfermait une puissance excitative. Nous reviendrons sur cette thèse, le problème du symbole demandant à être traité avec plus d'ampleur.

Il est enfin un terme que, pour les fins de notre étude, nous emploierons dans une acception particulière et précisément dans celle du subjectivisme qui caractérise la conception du culte de Schleiermacher, le terme: *liturgie, liturgique.* Il est vrai que, pour les Eglises catholiques, le sens de ce terme est autrement fixé. D'origine divine, la Liturgie désigne un ensemble de formes sacrées: ἡ θεία λειτουργία. Quand nous nous servirons de ce mot dans le sens catholique, nous l'écrirons avec une majuscule. En règle générale, pour notre part, nous préférons prendre cette notion dans sa signification étymologique et y voir tout juste le contraire de ce qui est sacré et sacramentel: un service public, un service de l'assemblée: λῆιτον ἔργον. La parole liturgique p. ex. ne sera pas, à notre avis, la Parole révélée de Dieu, la Parole sacrée, mais la parole humaine, le chant ou la prière que le peuple chrétien fait entendre à la gloire de Dieu.

Notre problème se dessine maintenant avec plus de netteté. En considérant le phénomène cultuel comme symbole, nous nous verrons invités à en pénétrer l'essence et à en saisir les valeurs vitales. En étudiant p. ex. la messe, il ne nous suffira pas de relever les diverses couches géologiques qui se superposent l'une à l'autre ou s'entrepénètrent dans ce grandiose agrégat deux fois millénaire, mais il faudra aussi découvrir le processus biologique qui en a confondu les éléments et qui continue à les faire vivre. Cela veut dire que les expressions sensibles du culte nous intéresseront avant tout en tant qu'elles sont le rayonnement d'un fait vital, ce terme pris soit dans sa subjectivité, soit dans son objectivité. La considération biologique déterminera d'une part notre *plan* et notre *méthode,* d'autre part *l'esprit* qui doit présider à nos recherches.

*Le plan.* Pour comprendre le procédé qui conduit à l'éclosion et à l'épanouissement, d'autre part à l'épuisement des formes cultuelles, à leur cristallisation ou à leur évaporation, il faut avant tout connaître les *lois vitales* qui régissent cette phénoménalité. Nous examinerons donc d'abord ses *principes:* la nécessité religieuse et métaphysique du phénomène cultuel, ses tendances ascendantes et des-

cendantes, ses qualités ambivalentes considérées au point de vue phénoménologique (les apparences), cognitif (les évidences), dynamique (le rythme), esthétique (le style), éthique (l'ordre). — Après avoir défini les normes qui déterminent la structure intérieure du phénomène cultuel: ses causes, ses lois vitales et ses valeurs, nous en *décrirons*, dans un livre deuxième, les différentes formes: la chose, la parole, la personne, l'action et l'atmosphère cultuelles.

Nous emploierons donc une *méthode* déductive. Il nous semble manifeste que la philosophie religieuse, à laquelle ressortit notre sujet, ne doit pas espérer parvenir à une notion moyenne du fait religieux en superposant l'un à l'autre les clichés des formes empiriques de la religion et en ne retenant que ce qui est propre à toutes. Elle doit au contraire supposer ce à quoi elle veut aboutir: une définition de l'essence de la religion. Elle n'y réussira qu'en étayant, l'une par l'autre, la construction idéologique et les données historiques et en se servant de l'idéal religieux comme «notion normative» (10). Cela ne signifie pas que nous compterions soutenir une thèse dogmatique, philosophique ou apologétique à laquelle nous plierions ensuite les données de notre enquête empirique. Notre première partie n'est pas destinée à proférer des jugements de valeur; elle a pour but de dégager des vérités de fait. Cette méthode a d'abord des *avantages pratiques:* le fouillis des symboles cultuels étant tellement luxuriant, que nous nous perdrions dans cette empirie, il sera utile de poser, dès l'abord, quelques jalons; alors les lois que nous aurons établies, nous offriront les mesures qui permettront d'apprécier, de grouper et de sérier les phénomènes. Outre cette considération d'opportunité, il y a le *motif biologique* qui nous pousse à choisir la méthode déductive. En fixant les principes de la phénoménalité cultuelle avant d'en enregistrer les multiples formes, nous en discernerons mieux l'impulsion vitale. Toutes les sciences qu'il conviendra de consulter, contribueront à faire ressortir celle-ci: l'histoire, celle des religions, celle des Eglises et celle du culte, rendra vivantes les idées générales que nous aurons émises. La psychologie religieuse nous invitera à discerner dans la conscience du sujet les reflux de vie qui découlent du phénomène cultuel. La philosophie religieuse nous renseignera sur le jeu des forces vitales, transcendantes et immanentes, qui s'appellent et se rencontrent dans les expressions phénoménales du culte. L'esthétique, la sociologie, la hiérologie tendront vers le même but de dégager les puissances de vie qui animent les formes du culte. En tout cas, que nous établissions les lois fondamentales de la forme cultuelle ou que nous étudiions

(10) Cf. *E. Spranger:* Psycholog. des Jugendalters. 1926. p. 282.

ses variétés concrètes, il importera de pénétrer au coeur même du phénomène et de ne nous arrêter ni à son aspect sensible, ni aux catégories logiques de son unité.

A cet effet, nous choisirons tant dans notre partie principielle que dans notre partie descriptive, la voie de l'*intuition*. Des synthèses intuitives résumeront tels développements systématiques et corrigeront ce que nos déductions pourraient avoir d'artificiel ou de trop doctrinaire. D'autre part, l'intuition s'emparera, à travers la variété des données expérimentales, de l'unité fondamentale de la réalité; elle attirera en quelque sorte en nous l'essence du phénomène.

La vie ayant l'intuition de la vie, l'auteur n'hésitera pas à faire appel tantôt à son expérience religieuse, tantôt à ses impressions cultuelles. Elles l'aideront quelque peu à élucider d'une part les intentions divines qui s'associent à l'action du phénomène cultuel, d'autre part, les aspirations humaines qui se concentrent en lui. Notre méthode ne nous imposant ni une petitio principii, ni un détachement absolu, notre introspection servira à corroborer notre exposé philosophique et à vérifier les données de l'histoire. Cet effort d'intuition religieuse marquera *l'esprit* de notre étude. Elle nous fera comprendre non seulement les formes cultuelles qui répondent à nos propres besoins, ou à nos prédilections, mais aussi celles qui nous paraissent inassimilables. En transposant intuitivement les données de notre propre expérience dans un monde cultuel qui n'est pas le nôtre, en nous plongeant avec une attention sympathique dans tels phénomènes qui, de prime abord, nous semblent foncièrement étrangers, nous constatons soudain, qu'au fond de notre propre être, des instincts similaires ou des expériences analogues nous rattachent à eux. Cette parenté intimement humaine est plus universelle que nous n'admettons dans notre étroitesse: on ne placera certes pas un Sophocle, un Saint François ou un Goethe sur un même plan intellectuel qu'un sauvage, adorateur du soleil; mais le même saisissement numineux qu'éprouve le kiziba africain ou le kekchi indien en face de l'astre rayonnant, vibre dans l'hymne d'Antigone à la gloire d'Hélios, dans le cantique du Poverello magnifiant «messor lo frate sole» et dans l'invocation de Faust: «O, dass kein Flügel mich vom Boden hebt!» Appliquée avec un peu d'intelligence pénétrante et je dirais même avec une souveraine élégance, l'intuition religieuse nous engagera toujours à réintégrer «l'autre» dans «le même». Et nous verrons que la maxime évangélique: «ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le leur aussi!», n'est pas

seulement une règle de conduite morale, mais aussi une norme de connaissance scientifique.

Ne cherchant pas à favoriser une autre cause que celle de la vérité scientifique, nous ne mettrons pas non plus, bien entendu, notre travail au service de quelque *réalisation pratique*. Témoin passionnément intéressé du formidable mouvement cultuel (11) qui, à l'heure actuelle, entraîne les diverses Eglises en sens divers, nous osons espérer que la théorie des phénomènes cultuels que nous soumettons à la critique et à la réflexion des cercles ecclésiastiques, pourrait, sans d'ailleurs prétendre donner des conseils détaillés, utilement diriger les essais de restauration cultuelle, surtout du côté protestant. Car c'est de ce côté que règne en ce moment le plus grand désarroi. N'est-on pas allé jusqu'à dire que le protestantisme non seulement n'avait pas le culte qui convenait à sa structure intérieure, mais qu'il ne pouvait pas l'avoir? Quoi qu'il en soit, c'est un fait que les Eglises protestantes et surtout le puritanisme réformé ont déséquilibré la balance des deux hémisphères du dehors et du dedans au profit de ce dernier. L'indigence spiritualiste qui en résulta, ne répond ni aux postulats de notre nature dualiste, ni aux besoins de la piété populaire, ni aux tendances de notre génération si avide de réalités, d'objectivité et de vie intense. La méfiance atavique de bien des protestants à l'endroit des formes et des «cérémonies» prétendues catholiques s'évanouirait, si nous réussissions à bien définir les virtualités du phénomène cultuel, ses droits dans le culte protestant et les limites que lui tracera toujours une piété saine et vivante.

La *littérature* se rapportant à notre sujet s'étend à perte de vue. Suivant la bibliographie très diligente du «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», rédigé par D. Odo Casel O.S.B., il s'est publié au cours du dernier lustre bon an, mal an, de 700 à 800 monographies, études, travaux ou essais d'ordre liturgique. Comment un seul cerveau embrasserait-il une telle production? Quiconque, de nos jours, s'introduit dans notre discipline, fera l'expérience de l'apprenti sorcier de Goethe: des flots sans cesse renouvelés de projets, d'expériences et de théories se déversent sur lui. Au surplus notre sujet touche à tant d'autres disciplines: philosophie religieuse, théologie, histoire des religions, esthétique, histoire de l'art, sciences bibliques, iconographie, musicologie, hagiographie, histoire des dogmes, que nous avons été obligé de nous limiter: les trouvailles utiles et les conceptions ingénieuses de bien des ouvrages, importants peut-

(11) Cf. *R. Will:* Le mouvement de réforme cultuelle, Revue d'Hist. et de Philos. rel. 1926. V. 471-486, 558-580.

être, ont dû rester inexploitées. On ne nous en voudra pas de ce que nous n'ayons pas toujours puisé nos renseignements aux premières sources. Nous avons indiqué, quelles citations nous venaient de seconde main, là où nous estimions que le lecteur pût avoir profit à connaître nos références. Les comptes-rendus très circonstanciés du Jahrbuch f. Lit. Wiss. précité, nous ont rendu des services précieux. Ajoutons le sens de quelques abréviations.

MGK.: Monatsschrift für Gottesdienst und Kunst.
RGG.: Religion in Geschichte u. Gegenwart.
Chr. W.: Christliche Welt.
MSL: Migne Series Latina.
MSG: Migne Series Graeca.
Ed. d'E.: Edition d'Erlangen des oeuvres de Luther.
Ed. d. W.: Edition de Weimar des oeuvres de Luther.

# LIVRE PREMIER.

## LES PRINCIPES DE LA PHÉNOMÉNALITÉ CULTUELLE.

## A) La nécessité du phénomène cultuel.

Tout culte réclame des formes expressives: images, sons, paroles, gestes, rites, personnes. Se plaçant entre Dieu et les fidèles, ces formes servent de commutateurs aux courants de vie qui relient le pôle subjectif au pôle objectif, ou vice-versa. Elles objectivent et portent plus haut les aspirations des âmes. D'autre part, elles rendent concrètes et canalisent les grâces venant d'en haut. Se mettant au service soit du sujet religieux, soit de l'objet divin, le phénomène cultuel répond donc à une double *nécessité*, l'une d'ordre *psychologique*, l'autre d'ordre *métaphysique*. Autrement dit, la *nature de l'homme* le postule et l'essence de la *révélation* l'exige.

### I. La nécessité psychique du phénomène cultuel.

Appartenant tout ensemble au monde corporel et au monde spirituel, la *nature de l'homme* réclame le phénomène cultuel. Ce n'est pas seulement l'âme qui est le sujet de l'action cultuelle, mais l'homme dans la totalité de ses fonctions physiques et psychiques. L'âme demeurera cependant ce que M. Guardini (12) appelle «l'entéléchie vivante du corps», c. à d. l'image essentielle qui agit dans la corporalité, qui «détermine la forme de sa structure et le mode particulier de son action.» L'âme étant appelée à transfigurer la vie corporelle du sujet, le but de la culture humaine n'est donc pas l'idéal irréalisable d'une pure spiritualité, mais une synthèse organique des deux éléments de notre nature, de façon à ce que l'âme soit la forme — ce terme compris dans le sens aristotélicien — de la vie physique. Etre homme, cela signifie être une âme incarnée dans la

(12) *Guardini R.:* Liturgische Bildung, 1923, p. 16.

corporalité et être un corps pénétré de vie spirituelle. «Le corps n'est pas un compagnon facultatif de l'âme» (13). En ce qui concerne spécialement *la vie cultuelle,* cet idéal humain suppose donc que l'homme comme tel s'y affirme et non seulement «l'homme intérieur». Le culte se révélera précisément comme l'un des véhicules les plus agissants de la véritable culture humaine en imprégnant la nature physique de l'homme de puissances spirituelles et en donnant une expression plastique aux aspirations religieuses de l'âme. Renoncer aux apports de la corporalité, ce ne serait pas spiritualiser le culte, mais volatiliser la religion. Notre époque, qui a une nouvelle intelligence des possibilités corporelles, rejette donc, en matière cultuelle, l'exclusivisme spiritualiste que postulent soit le dualisme néoplatonicien, gnostique et manichéen, soit le puritanisme protestant. Dans le culte, l'homme veut pouvoir s'abandonner à Dieu tout entier, corps et âme (14).

Etant donné ces prémisses générales, le rôle particulier du *phénomène cultuel* se précise. Pour permettre aux deux facteurs de la nature humaine de se mettre au service de Dieu, le phénomène comportera, lui aussi, deux aspects, l'un physique, l'autre hyperphysique; il associera l'image et l'idée, l'apparence excitative et la réalité spirituelle. Des relations mutuelles s'établiront entre les deux éléments de la nature humaine et les deux aspects du phénomène.

Si l'on envisage la dualité du phénomène du point de vue *subjectif,* on verra corps et âme s'en servir solidairement: la *vie physique* du fidèle, se prolongeant dans l'image matérielle du phénomène, traduira par cet intermédiaire les aspirations de l'âme vers l'infini ou les expériences de l'âme suscitées par une force de l'au delà. De son côté, *l'âme* dégagera l'essence du phénomène, s'en emparera et lui infusera une expressivité qui, répondant à un appel mystérieux de sa nature symbolique, transformera la chose en un agent de l'esprit. La dualité du phénomène permet donc de transvaser sans effort les données de la conscience religieuse dans des formes empruntées à la sphère sensible et, d'autre part, d'appréhender intuitivement et de faire valoir les virtualités essentielles du phénomène.

Considérée du point de vue de l'*objectivité phénoménale,* la dualité du phénomène a les effets suivants: Ses signes matériels invitent

---

(13) *P. Maréchal:* Etude sur la psychologie des mystiques. 1924.

(14) Dans un cantique bien connu de H. v. Bogatzki, la communauté demande à Dieu: « Heilige du Leib u. Geist, dass mein Singen u. mein Beten ein gefällig Opfer heisst. »

es fonctions physiques de l'homme à corroborer les dispositions de on âme. D'autre part, pressenties et sublimées par l'âme, les valeurs rofondes du phénomène contribueront à transfigurer les pratiques orporelles du sujet qui se déploient au service de Dieu.

S'unissant dans le phénomène élevé à la dignité d'un symbole, e corps et l'âme et, d'autre part, le sujet et l'objet peuvent se faire les emprunts réciproques. Les associations et les coopérations les lus diverses sont possibles: le dedans du sujet se manifeste dans e dehors, soit dans l'action corporelle du sujet lui-même, soit dans es apparences de l'objet. Le dedans de l'objet se révèle dans le de- ors, grâce à l'intuition du sujet. L'âme sera la directrice ou la dé- itrice du corps, le corps sera l'auxiliaire ou le tributaire de l'âme. a puissance physique du phénomène ne favorisera pas seulement 'essor de l'âme, mais grâce à l'image divine que le créateur a com- nuniquée au phénomène et que l'âme éclairée par l'Esprit saisira, le ymbole sanctifiera même la matérialité de l'objet, le mécanisme u geste, la stéréotypie de l'énoncé (15).

Résumons: Dans la mesure où une harmonie préétablie régnera ntre la disposition psychique et l'attitude somatique de l'homme, l s'établira aussi une relation organique entre le sujet et l'objet, a personne et la chose. Grâce au caractère psycho-physique du phé- omène, le culte affectera la personnalité entière du croyant. Nous n concluons que le phénomène cultuel répond à un besoin de la ature humaine, de même que celle-ci plonge ses racines au fond même de celui-là.

Essayons de développer ces considérations générales sur la né- essité psychologique du phénomène cultuel. La solidarité du corps t de l'âme dans le rayon de la phénoménalité cultuelle se présente nous sous deux aspects. D'une part elle seconde l'*activité sponta- ée* de l'âme, d'autre part, elle supplée à ses *défaillances*. Dans le remier cas, elle accentue les puissances de *l'affectivité* religieuse ou lle donne des ailes aux envolées *imaginatives* de l'âme. Dans le se- ond cas, elle offre un point d'appui à son *émotivité* inquiète, ou elle onne de la consistance à sa *pensée* prise de vertige. L'âme autono- e réclame le *phénomène-interprète*, l'âme dépendante le *phénomè- e-refuge*.

Prenons le premier cas, celui de la puissance spontanée de l'â- e et d'abord de l'*affectivité*. C'est presque instinctivement que le

(15) Luther a déjà fait valoir les arguments que nous venons d'alléguer. . *Allwohn* (Gottesdienst u. Rechtfertigungsglaube. 1926, 46 ss.) énumère six oies différentes que le réformateur a signalées comme conduisant aux réali- ations liturgiques. Toutes ces voies sont d'ordre psychique.

cri enthousiaste, la vision rayonnante ou le geste pathétique jaillis sent du désir religieux, comme les bras se tendent spontanémen dans un moment d'exaltation. L'Evangile de Luc (Luc 11, 27), nou rapporte le transport d'une femme qui, ayant rencontré Jésus, s'é cria: «Heureux le sein qui t'allaita!» L'amour ici ne se contenta pa du sentiment, il déborda dans la sphère phénoménale et ajouta u côté visible à ses appétences psychiques. C'est ainsi que dans le cult le phénomène prolongera et avivera les désirs de l'âme en les ren dant plastiques ou du moins substantiels. L'épisode de la vie de Je sus que nous venons de mentionner, ne reflète-t-il pas l'instinc spontané de la piété catholique qui se manifeste dans le culte de l Vierge-Mère? Autre exemple: l'oblation. Que ce soit la libation de héros homériques, le sacrifice d'actions de grâces des enfants d'Is raël, les fleurs dont une âme dévote garnit l'autel de Marie, ou l pièce d'argent que le protestant dépose dans le sachet, l'offrand sera le prolongement physique et comme le mouvement réflex d'une impulsion interne. —

De même que l'affectivité, *l'imagination* religieuse tend à ren forcer certaines fonctions psychiques par l'évocation surtout visuel le (16) d'intuitions internes d'abord et ensuite par la création spon tanée de phénomènes concrets. A l'origine de toutes les religions l'âme, encore impersonnelle et extrêmement impressionnable, agrè ge, grâce à un mécanisme psychique qui nous est inné, des donnée imaginaires aux tendances religieuses primitives et les intercale en tre l'objet de ses aspirations et ces aspirations elles-mêmes. Ces ima ges sont beaucoup moins inconsistantes qu'on ne l'admet ordinai rement. La pensée que l'intellectualisme a l'habitude de considére comme l'élément essentiellement solide et définitif de l'esprit, es moins stable que l'image qui passe pour fluide (17). L'image typi que s'enracine profondément dans notre être, parce qu'elle offre un aspect de notre vie affective. Elle gouverne notre imagination. On parle volontiers des divagations de l'imagination; en réalité, c'es elle qui, en traçant des silhouettes accusées et en y ajoutant de couleurs éclatantes, retient les concepts, les unit et les sauve. Alor il n'y a plus qu'un pas des visions imaginaires aux images phéno ménales. Eprouvant le besoin d'assurer de la viabilité à ses intui tions, l'âme demande au phénomène cultuel d'enluminer par de

(16) Olaus Petri, le réformateur de la Suède, a déjà signalé l'importanc du type visuel du culte. Cf. *Rohde E.:* Das gottesdienstliche Leben in Schwe den, dans «Kultus u. Kunst», publié par *C. Horn.* 1925, p. 133 s.

(17) Cf. *Bréhier:* Origine des images symboliques. Revue philos. de Paris 75. 1913. p. 135 s.

xpressions sensibles les «images-moules» dont l'imagination ne lui encore indiqué que les linéaments provisoires. L'imagination du hrétien catholique, obéissant à une tendance visuelle, réclame vo- ontiers des symboles voyants, tandis que celle du protestant accuse lutôt une disposition auditive: l'expérience religieuse de la Réfor- ne s'étant donné sa forme imaginative dans le choral de Luther et ans la cantate de J. S. Bach. Mais, de part et d'autre, le phénomène enforce les dynamies originelles de l'âme en enrichissant l'oeuvre le l'imagination, en orientant celle-ci et en lui donnant du relief. ffective ou imaginative, la nature humaine, dans ses relations ultuelles avec la divinité, exige le phénomène-interprète.

Le fait religieux ne s'épuise pas, d'ailleurs, dans les tendances ropulsives de la conscience religieuse, dans l'affectivité ou l'ima- ination. Nous observons par ailleurs chez l'homme un mouvement le recul. L'âme ressentant son indigence a recours au phénomène ultuel. Ebranlée dans son *émotivité*, elle cherche à concentrer et à briter ses puissances éparses. Ce n'est plus une plénitude inté- ieure qui déborde dans la sphère phénoménale, mais un sentiment le détresse qui instinctivement cherche un contrefort ou un asile u sein du monde visible. Terrifié par la sainteté ou par la ma- esté de Dieu, l'homme cherche, par *des rites*, à neutraliser les dé- icits de sa nature profane. Le sauvage espère détourner les forces unestes du tabou par des pratiques de magie coercitive; ayant échargé la haute-tension des forces adverses et s'étant barricadé errière le phénomène-asile, il espère même reprendre en toute sé- urité la communication avec la puissance surnaturelle, voire mê- ne utiliser pour son avantage les énergies divines enclavées dans le hénomène-asile. Une réalité visible de Dieu lui semble moins an- oissante que la réalité invisible; alors le dieu immanent sert à l'ob- ervance magique de talisman contre le Dieu transcendant. Tibe- ius Gracchus ayant vu tourner mal une assemblée importante, croy- it avoir commis une faute rituelle; immédiatement il reprit l'ac- ion sacrée, afin qu'aucune «religio» (c. à d. aucun tabou) ne restât ttachée à l'Etat (18). Ces rites dérivatifs sont surtout des actes de urification promettant à l'être purifié l'accès dans la sphère tabou. 'eau lustrale ou l'eau du baptême annihilant l'impureté de l'hom- ne, lui permettent d'aborder la divinité. Le même sentiment d'im- erfection subsiste dans la sphère éthique des religions spiritualis- es. Sur ce plan, la purification physique ne satisfait plus le Dieu e justice; la purification morale se superpose à la purification ri- uelle. Le Bouddha proteste contre les pratiques mécaniques des

(18) Cf. *v. d. Leeuw:* Einf. in die Phaenomenol. d. Rel., 1925, p. 130.

Brahmanes: «N'est pur, dit-il, que celui en lequel demeure la véri et la vertu (19)». Mais, là encore, le phénomène demeure. On consta pourtant que, plus la conception éthique s'affirme, plus le phén mène revêt un caractère symbolique. C'est dans ce sens que L ther interprétera l'eau du baptême (20).

Le rite n'est pas le seul phénomène derrière lequel le suj religieux, frappé d'effroi, se retranche. Il est des simples *gestes* p lesquels l'homme essaye de couvrir sa faiblesse. Il arrive de n jours encore que même des personnes intelligentes touchent instin tivement du bois, quand il est question d'un danger. Il y a là un mo vement de recul par lequel l'âme effarée en face du mystère tran cendant, se retire dans la sphère physique, où elle se sent en sûret Nous surprenons cet instinct de se garer par un geste protecteu contre les puissances destructrices de la divinité dans deux exen ples classiques de l'A. T.: Moïse, reconnaissant la présence de Die dans le buisson ardent, ôte ses souliers et se cache le visage. Et dan la vision d'Esaïe (Es. 6), les séraphins prosternés devant l'Eternel couvrent la face de deux ailes, pour ne pas être anéantis par gloire du Seigneur. Des gestes cultuels perpétueront, dans l'Islam ex., ces deux mouvements primitifs de vénération numineuse. L'émotivité, tressaillant devant le Dieu inabordable, se traduit en core par des *figurations* pleines d'épouvante ou de sévérité. Le pr mitif se taille une idole dont les traits rebutants dénoncent la crai te de l'idolâtre. Les effigies rigides des mosaïques byzantines o les traits impassibles des Madones de l'école de Sienne susciter mieux que les délicieuses Vierges de Raphael l'adoration du chr tien catholique. L'Eglise romane est l'un des symboles les plus co formes à ces émotions numineuses: elle localise le mystère. L'ob curité offre un asile à l'âme prise de saisissement. On relève dans portail de S. Trophime d'Arles ce fait paradoxal: au centre se trou le Christ du jugement dernier, entouré des animaux apocalyptique Dans cette figuration l'artiste du XIII[e] s. qui, en une ornamentati périphérique, modèle des volutes d'une grâce délicieuse et d'une p reté classique, se montre soudain comme hébété; il emploie la lig droite la plus dure, il réduit les formes à leur plus simple expre sion; il ne fait que balbutier; ces formes de style linéaire sont co me un refuge, où l'effroi devant l'infini cherche un peu de sécuri

---

(19) *v. d. Leeuw:* Einf. in die Phaenomenol. d. Rel. 1925. p. 122.

(20) «Das Aug' allein das Wasser sieht,
wie Menschen Wasser giessen.
Der Glaub' im Geist die Kraft versteht
des Blutes Jesu Christi.»

sous l'inflexibilité des lignes géométriques. Ce n'est pas, d'ailleurs, que la peur d'une divinité terrible qui fait souhaiter à l'homme un phénomène-refuge. Dans les religions spiritualistes elles-mêmes, le sanctuaire prétend protéger l'âme contre les attaques d'un monde hostile et symboliser la bonté toute-puissante sous les ailes de laquelle l'âme en peine retrouve sa paix.

Cependant le divin n'est pas seulement inabordable du point de vue physique et moral, mais aussi de celui de la *connaissance*. De même que l'émotivité inquiète, la raison incertaine aime à se replier sur un phénomène. L'homme espère y trouver la présence de Dieu «comme le chimiste découvre des traces d'or dans un caillou» (21). Ce n'est pas, du reste, qu'une insuffisance spéculative que l'esprit humain ressent en face de l'infini irrationnel; de par sa nature même, l'homme est incapable de penser l'abstraction. Riche en images, mais pauvre en idées générales, le primitif, pour constituer son monde religieux, puise ses matériaux dans les éléments fournis par les sens. Dans la pratique cultuelle de nos Eglises aussi, la veulerie religieuse et l'indigence intellectuelle obligent l'homme à demander au culte un gage concret de la présence réelle de Dieu. Voir Dieu, l'entendre, le toucher, le manger, le posséder soit dans un objet palpable, soit dans une incarnation personnelle du divin, soit dans la matérialité du sacrement, soit dans une cérémonie de grande pompe, soit dans une formule sacrée qu'on appelle précisément un symbole de foi, soit dans la lettre d'un texte biblique, voilà qui doit soutenir l'attention flottante, protéger la foi chancelante ou confondre la raison sceptique. — Il est juste de dire que, forte de sa haute spiritualité, la *religion moderne* témoigne une méfiance manifeste à l'égard du symbole matériel. S'appuyant sur la béatitude du Christ (Jean 20, 29) et sur la classique définition de la foi soustraite aux lois de l'optique (Hébr. 11, 1), elle repousse l'idée d'une incarnation de l'Esprit dans la matière et, quittant le refuge de la phénoménalité, prétend s'élancer dans les régions de la plus pure spiritualité (22), ou se confine dans le monde du sentiment subjectif (23). Mais étant donné que nos concepts manquent de précision

(21) *W. Monod:* Heureux! Sermon prononcé à la conférence de Stockholm 1925.

(22) Voici ce que *Renan* dit de la tendance religieuse de sa soeur Henriette: « Supérieure au sentiment étroit qui fait attacher les souvenirs historiques à des objets matériels presque toujours apocryphes ou à des localités précises qui n'ont souvent aucun titre solide à la vénération, elle cherchait l'âme, l'idée... » (Lettres intimes Ed. Nelson, p. 47).

(23) « Pourquoi faut-il des intermédiaires entre Dieu et moi? » demande

et nos sentiments de persistance, on constate chez le croyant mo derne qui veut concentrer son attention sur un objet suprasensible des oscillations constantes entre l'effort de sa pensée et son affais sement intellectuel (24). Ne possédant pas la fixité voulue, la spi ritualité cherche donc finalement, elle aussi, à suppléer à l'abstrac tion de la pensée impuissante ou épuisée en offrant à l'intuitio religieuse de se raccrocher à la perception, c. à d. à certaines forme phénoménales. Il faut, au protestant aussi, un temple, des orgues, l parole, une liturgie, un credo, des gestes de bénédiction et des élé ments sacramentels: tout cela d'un symbolisme profond, mais u peu décoloré, remplissant en définitive les mêmes fonctions que le cérémonies plus voyantes et plus sonores d'autres cultes. En c moment même on observe dans toutes les confessions protestante une tendance à enrichir des cultes trop arides et trop intellectua listes par des formes tantôt sacramentaires, tantôt esthétiques, tan tôt franchement baroques. Ces succédanés de la pensée ne prouvent ils pas, qu'après avoir déchiré le tissu délicat d'antiques figuration qui servaient de refuge à l'esprit, le spiritualisme, dans sa nudité commence à se sentir inquiet? Ne le voit-on pas à l'affût de nou velles enveloppes dans lesquelles il espère se réfugier?

Cette évolution s'est produite à différents grands tournant de l'histoire spirituelle de l'humanité. On voit p. ex. le culte myst rique de plus en plus concret de l'Ancienne Eglise se substitue au spiritualisme évangélique de la première heure (25). Ou bien l mystique sensualiste tente de remédier à la phénoménalité d la mystique spéculative. Ou encore la prédication bibliolâtre d l'orthodoxie luthérienne vient épaissir le réalisme cultuel des réfor mateurs. Nous reconnaissons volontiers que le processus de con gélation liturgique ne s'arrête pas toujours au moment psychologi que où la forme est l'expression adéquate de l'Idée. On le voit par fois aboutir à une telle pétrification de la vie spirituelle, que l phénomène cultuel ,arrêtant le courant vital et devenant objet d'ido lâtrie, provoque une nouvelle réaction du spiritualisme (26). C

---

J.-J. Rousseau, « est-il naturel que Dieu ait cherché Moïse pour parler à J.-J Rouseau? » Lettre à M. de Beaumont. Oeuvres éd. Garnier, p. 493.

(24) *G. Ferrero* (Les lois psychologiques du symbolisme 1895, p. 23) n bâtit-il pas toute sa théorie du symbolisme sur deux lois psychologiques, cell de l'inertie mentale et celle du moindre effort?

(25) Selon le *P. O. Casel:* Altchristl. Cult u. Antike dans « Mysterium » de Maria Laach, 1926, p. 66s, le manque de forme et l'intériorité de la men talité germanique aurait rendu nécessaire au 4. s. l'affermissement ritualist du culte.

(26) Le spiritualisme fait souvent valoir que son antagonisme contre de

ythme biologique nous confirme en tout cas que la nature hu-
naine ne renonce jamais à envelopper son adoration de formes
ensibles.

Notre exposé de la nécessité psychique de la phénoménalité
ultuelle a été, nous devons en convenir, quelque peu schématique.
n règle générale, ce sont évidemment l'affectivité et l'imagina-
ion qui, envoyant leurs énergies à la conquête de la sphère trans-
endante, se servent du phénomène auxiliaire, potentiel, inter-
rête, d'autre part, l'émotivité et la connaissance religieuse, se re-
liant d'ordinaire devant le mystère divin, font appel au phéno-
nène-refuge. Il se peut pourtant que ces tendances psychiques
hangent d'orientation: la connaissance religieuse, devenant une
livination spontanée, peut se servir du symbole représentatif: son-
eons aux créations allégoriques des homélies d'Origène. D'autre
art, l'affectivité, arrêtée dans son élan, peut se rejeter sur le
hénomène-tuteur: les expériences mystiques ne nous montrent-elles
as des oscillations entre l'affectivité débordante et l'affectivité re-
oulée? Enfin, on peut voir l'émotivité se faire conquérante et
'imagination se recroqueviller contre toute attente. Mais que les
notifs varient et que les tendances se retournent, le phénomène
ultuel jouera son rôle; sa nécessité psychique est incontestable.

Il y a plus: La conscience religieuse n'est jamais exclusive-
ent énergie affective ou puissance imaginative, émotivité ou fonc-
ion cognitive. Elle est *tout cela réuni*. Le phénomène cultuel a
onc aussi une mission à remplir en vue de l'action réunie ou en-
recroisée de ces vertus de l'âme. L'image symbolique favorise
. ex. l'union de la vie affective et de la vie intellectuelle. Non
eulement le désir s'y embrase en même temps que la connaissance
'y illumine, mais c'est peut-être parce que la connaissance s'y ob-
ective, que le phénomène trace les voies au désir, ou, d'autre part,
a connaissance y pénètre, parce que la passion s'y concentre ou
'amour, le meilleur maître de l esprit. Prenons comme exemple un
ulte de s. cène protestant. Les fonctions psychiques que nous
venons d'énumérer, s'y rencontrent. L'affectivité: un désir d'union
ersonnelle avec le Seigneur, s'exprime dans de nombreux can-
iques (27). En même temps, la représentation du repas favorise

---

ormes cultuelles dénuées de sens lui est dicté par un souci de sincérité. Mais
e peut-on pas aussi justifier la nécessité des rites cultuels par ce postulat
thique que ce qui vit dans le for intérieur, exige une expression qui, pour être
déquate, doit être entière, c. à d. aussi extérieure?

(27) p. ex: «Ce doux Sauveur est le vrai pain de vie qui nourrit l'âme et qui
a fortifie», ou: «Ach, wie pfleget mich zu dürsten, nach dem Trank des Le-

la spontanéité imaginative: dans la liturgie il est question de la table du Seigneur; nous sommes ses hôtes; il est tout ensemble le directeur du banquet et l'aliment sacré. La cérémonie répond ensuite à l'émotivité numineuse: on voit des fidèles faire une profonde révérence avant de communier ou, par un recul instinctif, ils marquent l'effroi qu'ils ressentent en face du mystère; l'émotion peut aussi revêtir un caractère moins magique, plus ethique et religieux (28). Alors la faiblesse intérieure pousse l'âme à chercher un refuge dans le phénomène de la s. cène. Enfin, l'impuissance cognitive: la raison renonçant à sonder le mystère de la rédemption figuré par le sacrement, le croyant s'en tient aux leçons religieuses des espèces eucharistiques. C'est ainsi que, au cours de cette action cultuelle, toutes les facultés essentielles de la vie psychique chercheront une expression sensible.

Somme toute, la piété ne pouvant être réelle qu'en tant que forme de vie consommée, l'expérience vécue dans le for intérieur demande à se projeter dans la sphère phénoménale et à se renouveler sans cesse au contact avec les objets excitatifs qui, dès sa première extériorisation, l'ont vivifiée. Le culte sera l'expression *typique* de la vie interne du sujet religieux prise dans son ensemble, ce qui équivaut à dire que la phénoménalité cultuelle est une nécessité psychique.

---

## II. La nécessité métaphysique du phénomène cultuel.

Le fait religieux et tout particulièrement celui de la révélation divine nous montrent également la nécessité de la phénoménalité cultuelle. Nous n'avons pas à discuter le problème préalable de l'existence de Dieu et de la possibilité d'une relation entre le sujet religieux et l'objet divin. Nous admettons ces faits. Nous éliminons de prime abord toutes les formes de l'illusionisme qui subtilise la réalité transcendante de Dieu; et nous écartons toutes les théories anthropocentriques qui, tout en admettant l'existence de Dieu, « isolent l'homme par rapport à toute réalité qui serait autre

---

bensfürsten!» En même temps, la représentation du repas favorise la spontanéité imaginative.

(28) « Est-il bien vrai, Seigneur, qu'un fils de la poussière à ton festin d'amour soit invité? »

ıose et plus que l'homme» (29). Ici nous n'avons qu'à observer la rojection cultuelle des deux vérités élémentaires que nous venons 'avancer. Rappelons-nous d'abord les fins religieuses du culte 0). La communion divine en est le but; elle ne sera pour- ınt pas qu'une expérience religieuse quelconque. Dans le ılte il n'est pas permis de traiter Dieu comme un absent, en considérant p. ex. comme un simple thème de méditations. s'agit d'une *confrontation réelle* avec Dieu. Cette rencontre ıppose deux partenaires qui, en se croisant, ne passeront pas un à côté de l'autre, sans s'aborder, mais qui s'arrêteront ace à face et prendront un contact vital et conscient. La con- ersation engagée dans le culte l'est cependant entre deux inter- ocuteurs dont l'un est en-deça et l'autre au-delà du voile, dont un est perceptible aux sens et l'autre à la foi. S'il s'agit donc 'entrer en contact vital avec le divin, il convient de faire des changes entre le monde des sens et un monde dans lequel les ens ne pénètrent pas. Ces échanges se feront par l'intermédiaire e phénomènes sensibles réclamés, comme nous venons de le voir, ar la nature de l'homme, mais dont Dieu aussi consent à se ser- ir par condescendance envers la faiblesse spirituelle de la créa- ıre. L'homme ne peut adorer que ce dont il peut se faire une eprésentation. C'est pourquoi Jésus interprétait par des para- oles le mystère du royaume de Dieu et c'est par un symbole ap- artenant à la vie humaine qu'il définit l'amour divin: Père! Ce ui est absolu, s'exprimera donc dans la relativité de l'expérience umaine, c. à d. par des moyens concrets. La vie suprasensible et a phénoménalité s'appellent réciproquement et se soutiennent une l'autre, et puisque les deux sphères doivent communier, il faut u'il y ait un point où le contact s'établit et qui, par conséquent, ppartient aux deux économies. Il faut des symboles qui, d'une art, traduisent les données du monde transcendant et qui, de autre, empruntés à l'expérience de l'homme, s'adaptent par leur hénoménalité aux capacités de son intelligence.

Dans de nombreuses religions, l'idée d'un *médiateur* et celle u culte traduisent solidairement cette nécessité d'un symbole à ouble face. Les dieux, pour entrer en rapport avec les hommes, se erviront d'intermédiaires personnels. Dans la nostalgie d'un Sau- eur qu'éprouvent les hommes, il n'y a pas que le souci d'étayer l'es- oir du salut par le témoignage des sens et de s'assurer par la vue, ouïe et le toucher de la présence réelle d'une puissance supérieure.

(29) *Ménégoz F.:* Le probl. de la Prière, 1925, p. 13.
(30) cf. *R. Will.* Le Culte I. 1925 p. 61-80.

A cet instinct découlant d'un sentiment de faiblesse naturelle vient s'ajouter cette réflexion que la divinité infinie d'une essence autre que l'homme, ne peut pas se communiquer à des êtres éphémères, ou, moralement parlant, que la sainteté divine se refuse à s'unir à l'indignité d'une humanité corrompue. Alors, il faut une sphère mitoyenne où le contact s'établisse sans heurts funestes; il faut un médiateur dans lequel se rencontreront les désirs de l'infini ou l'espoir du salut enclavés dans l'âme humaine et les puissances salvatrices de la réalité transcendante. Dans le médiateur la divinité revêtira une nature à la fois physique et hyperphysique. Minerve, pour diriger Télémaque, adoptera la figure d'un Mentor humain. Les Israélites assemblés autour d'Aaron lui diront (Ex. 32,1): «Allons, fais-nous un Dieu qui marche devant nous,» c. à d. donne-nous une image de Dieu qui nous soit plus familière que ce Dieu majestueux demeurant dans l'orage du Sinaï. A Rome le roi personnifiait une divinité qui n'était autre que Jupiter lui-même et qui passait pour être responsable de la pluie et de la fertilité de la terre (31). Dans les religions égyptienne, babylonenne, perse, israélite, mandéenne, hellénistique, la croyance messianique répond au même besoin de voir pénétrer les forces invisibles dans le monde terrestre. Le Dieu-anthropos, le Sauveur mourant et ressuscitant, le Saoshyant, Psyché sont de ces médiateurs. Dans l'A. T., c'est l'Ange de Dieu qui visite les hommes. Ou bien ce sont la Sagesse de la littérature juive, le démiurge des systèmes gnostiques qui relient les deux mondes séparés de par leur nature différente. Enfin, dans le christianisme, c'est le Verbe qui se fait chair en Jésus, et ce seront les Saints, la Vierge, le sacerdoce qui assumeront le rôle médiateur du Sauveur.

Mais c'est particulièrement le culte, auquel les Eglises ont naïvement transmis le rôle du médiateur. La «Liturgie divine» que la fresque byzantine de l'Eglise de la Peribleptos de Mistra (32) ou celle de l'Athos (32*) nous représentent sous les traits de différents anges, n'est autre chose que l'action permanente du Christ. Le symbole cultuel participant, de même que l'Homme-Dieu, aux deux systèmes, est apte à réaliser la communication de l'un à l'autre. — Dans la messe, le Christ lui-même est

---

(31) *sir J. Frazer:* Le Rameau d'Or. trad. p. Lady Frazer 1924, p. 138, 139, 140.

(32) Cf. *Diehl Ch.:* L'art chrétien primitif et l'art byz. 1928. Pl. LX.

(32*) *G. Millet:* Monuments de l'Athos, 1927. Monum. de l'Art byzantin V. Pl. 64, 1; 118, 2-3; 168, 2; 219, 3; 257, 2; 261 s.

résent, s'incarnant d'une part dans le sacerdoce (33) et, d'autre art, s'offrant comme la victime rédemptrice. Le fait essenel de la Liturgie n'est pas une réminiscence d'ordre spirituel u une mise en scène dramatique du sacrifice historique, mais ne «re-présentation» actuelle de l'oeuvre du rédempteur qui en le est pneumatiquemnt présent (34). Le passé devient intemporel, uprahistorique. Par l'action du Christ vivant, Dieu réintroduit ans le temps et dans l'espace la vie et la mort du Sauveur comme n fait réel et sensible, et pourtant toujours mystérieux, parce ue plongeant dans l'éternité (35).

Dans les *religions prétendues spiritualistes*, le divin se sert, algré les abstractions qu'on y cultive, d'intermédiaires qui ne ont peut-être plus des personnifications grossières ou des objets atériels, mais des organes mi-spirituels, mi-matériels, tels que la arole ou les arts. Pour Luther et Calvin, la Parole de Dieu congnée dans la Bible et annoncée par la prédication, était le subratum médiateur très substantiel qui, dans le culte, garantissait présence réelle de Dieu, comme l'Hostie consacrée est censée en re le gage dans le sanctuaire catholique. — Somme toute, le culte, rolongement de l'action médiatrice du Christ, est le symbole relieux par excellence. Jetant le pont qui conduit de la transcenance à l'immanence, il a pour mission d'aider à ce que l'univers oit pénétré de la présence divine. C'est ce que, au sein même du onde évangélique, des esprits comme Oettinger, le théosophe, omme Blumhardt, le prophète de Boll, comme Rittelmeyer, le fonateur de la « Christengemeinschaft », ont proclamé avec une nouelle énergie. En Christ, disent-ils, le corps et l'âme étaient unis à l point que la mort n'a pu les séparer. Cela est un indice que religion, au lieu de se polariser dans des états subjectifs, est apelée à parfaire, à l'aide du culte, l'interpénétration de la vie divine de la vie physique, à rendre sensibles les données sacrées et à hristifier non seulement la vie religieuse, mais toute la culture umaine, tout cela en transmettant aux hommes le sentiment de présence réelle du Seigneur. Donnons une tournure religieuse notre pensée: Si Dieu est le souverain maître qui prend librement initiative de tous les rapports qui unissent à lui ses créatures, et

(33) « Dans la Liturgie, dit D. *Festugière* (Revue thomiste 1914, p. 57), sus est présent et parlant parmi les hommes. »

(34) Cf. *O. Casel:* Die Liturgie als Mysterienfeier, 1923, passim.

(35) Cela est aussi la manière de voir de l'Eglise orientale; cf. v. *Arsiew N.* (Ostkirche u. Mystik, 1925 p. 72 s.) qui cite de nombreux textes bliques et liturgiques exprimant la croyance des anciens chrétiens en la résence réelle du Seigneur et leur joie d'une communion mystique avec eux.

s'il est le Père céleste qui cherche le salut de ses enfants, il faut admettre que, connaissant d'une part notre affinité avec le monde des choses, d'autre part, notre besoin d'une médation entre son absoluité et notre indigence spirituelle ou morale, il se soit non seulement communiqué à l'humanité défaillante par son Fils, mais qu'il veuille encore se servir du phénomène cultuel pour y rendre sensibles et permanents les effets de sa grâce révélée une fois pour toutes en Christ. Si tant est que le royaume de Dieu soit devenu une réalité dans ce monde, les pratiques cultuelles seront solidaires des intentions divines et la figuration phénoménale apparaîtra comme un postulat de la religion.

Le premier souci de toutes les religions est donc de se créer un culte. Par là, elles affirment et leur existence et leur volonté de *durer*. Aucune d'entre elles ne peut subsister sans culte. Il est significatif que l'Eglise qui fait valoir avec le plus de force la prétention d'être l'incarnation de la religion absolue et l'organe parfait de Dieu, que le catholicisme s'est donné dans sa Liturgie l'armature la plus solide et la forme la plus souple, la plus belle aussi. Mais il est aussi des Eglises protestantes, qui, de même que le catholicisme, prétendent posséder la succession apostolique, c. à d. qui éprouvent le besoin de s'assurer un gage de leur permanence. Or ces Eglises — telle l'Eglise anglicane — se distinguent également par la richesse et la stabilité de leurs rites. Il est significatif que la Haute-Eglise allemande, fondée en 1917, quoique d'origine évangélique, cherche à consolider ses fondements ecclésiastiques par une constitution épiscopale allant de pair avec un enrichissement notable des formes liturgiques. Les observances cultuelles apparaissent donc comme des moyens destinés à conserver les valeurs objectives de la religion, parce qu'elles sont censées traduire phénoménalement les données suprasensibles de la révélation divine. Sans cette figuration la religion, purement subjective, risquerait de se perdre dans des états d'âme mystiques, dans de froides idéologies où dans des applications morales. Ainsi les Mystères hellénistiques qui primitivement avaient été des cultes tout ensemble d'une profondeur symbolique et d'une plasticité mythologique très suggestives, ne furent plus, dans leurs dernières ombres, qu'un mysticisme exsangue, leurs formes ayant été de plus en plus désincarnées par un allégorisme dévergondé qui n'était que le voile d'une abstraction progressive. La religion qui se désintéresse du culte s'étiole dans l'atmosphère mince d'un spiritualisme excessif. C'est pourquoi le protestantisme de nos jours est menacée dans son existence, s'il ne réussit pas à se donner une constitution cultuelle a

entre de laquelle se placera un gage sensible de la présence réelle e Dieu, une image du Christ vivant, comme l'était la Parole divine u temps de la Réforme (36).

En résumé, il est tout aussi peu admissible de séparer la fi-uration sensible de l'inspiration transcendante que de l'aspiration sychique. La transposition des réalités transcendantes dans le nonde sensible est un postulat de l'essence divine tournée vers le nonde, comme la figuration concrète des données de la conscience eligieuse est un postulat de la nature humaine.

---

## III. Synthèse intuitive.

Après avoir, dans l'étude des matières délicates que nous ana-ysons, démêlé tel ou tel fil du canevas, il convient immédiatement 'en réunir de nouveau les fibres et de resserrer l'étamine pour ne as perdre de vue la totalité du tissu et du dessin.

D'après ce que nous venons de développer, voici en quoi con-iste le problème: La rencontre effective de Dieu et de l'homme tant le but du culte, le phénomène cultuel est appelé à être l'in-ermédiaire de cette communion d'abord en raison de la nature dua-iste de l'homme, ensuite pour rendre saisissables les données trans-endantes de la révélation divine. Comment réaliser cette com-plexio oppositorum, étant donnée l'inconciliabilité des tendances? D'une part, le sujet religieux se voit placé en face de deux objecti-ités dont il doit s'assimiler les essences, celle de l'objet phéno-

(36) Partout, dit Luther, où la Parole est prêchée, « Dieu est véritablement résent ». Et Calvin parlait du « Deus ipse loquens ». L'école de M. K. Barth reconnu la cause profonde de l'indigence cultuelle du protestantisme. Mani-estant une forte volonté cultuelle, cette école fait de la Parole de Dieu qu'elle lentifie carrément avec le texte biblique, le symbole cultuel par excellence à exclusion de toutes les autres expressions phénoménales. (Cf. *Thurneysen E.* wischen den Zeiten 1926, p. 470. 35; *Gogarten F.* ibid. 1927. p. 330). Mais alors ême qu'on approuve d'une part l'incarnation intégrale de la Parole dans message biblique, et d'autre part le radicalisme puritain de cette conception, n n'empêchera pas que l'adaptation cultuelle de la Parole, la prédication, evêtisse le caractère d'un témoignage subjectif et n'apparaisse que comme une manation plus ou moins lointaine de la révélation authentique, c. à d. de la éalité trancendante. Toujours est-il que Barth et ses amis ont compris la étresse du culte protestant et ont reconnu que le moyen d'y remédier, serait e lui assurer un symbole sensible assurant la présence réelle du divin.

ménal et celle de l'objet transcendant. D'autre part, une donnée sensible — le phénomène cultuel — placée entre deux entités spirituelles, l'âme humaine et l'Esprit de Dieu, est appelée à établir un contact effectif entre les deux. Il existe là des *tensions peut-être insurmontables.*

Il y a cependant des *tendances convergentes.* Essayons de saisir aussi la concurrence des deux nécessités. Nous constatons premièrement que la subjectivité religieuse cherchant l'absolu tend à devenir transsubjective en abandonnant son autonomie entre les mains de l'objet divin, et que la transcendance divine tend à devenir immanente dans la subjectivité réceptive de l'âme humaine. La seconde antinomie, celle qui oppose la phénoménalité de l'objet intermédiaire à la spiritualité des deux pôles, de Dieu et de l'âme, pourra également être atténuée par le fait que nous avons déjà relevé, de la solidarité intime de l'âme et du corps, de la nature et de l'Esprit. Or, si le «dedans» de l'homme, pour réaliser ses aspirations montant vers Dieu, devient un «dehors» dans le phénomène, et si, d'autre part, l'Esprit de Dieu, pour atteindre la nature psycho-physique de l'homme, devient sensible également dans un phénomème cultuel, il est à supposer qu'en celui-ci les deux pôles se verront reliés et que ce raccordement de la spiritualité psychique et de la spiritualité transcendante avec l'intermédiaire concret ne se produira pas fortuitement, mais selon les nécessités inhérentes aux deux tendances.

Il y a en effet dans la *conscience religieuse du sujet* des éléments d'objectivité. Ainsi le croyant ne se contentera pas du désir ou de la joie de croire, mais se préoccupera aussi du contenu de ce qu'il croit. Et dans le fait même de croire, il distinguera, selon une idée luthérienne, une impulsion objective et un élan subjectif. Sa vie intérieure ne se résumera pas en sentiments, mais comprendra des réalités objectives auxquelles ses aspirations subjectives se verront entremêlées. Il apprendra à les connaître comme des entités distinctes de son propre être, et elles lui permettront de ressentir sa propre identité comme un fait indépendant de l'expérience subjective. Nous verrons plus tard, en quoi consiste et d'où provient ce «noyau de l'être» que M. Guardini appelle: « objektiver Selbstausdruck» (37). Qu'il nous suffise maintenant d'en indiquer l'orientation: la subjectivité à tendances transsubjectives ne violente pas l'intermédiaire phénoménal, lorsqu'elle se concrète en lui; les émotions qui bouillonnent en elle, n'en modifient pas l'image ; elle respecte les lois qui lui sont propres, mais

(37) *Guardini* R. Liturgische Bildung, 1923; p. 65

s intègre dans l'ordre des entités qui demandent à être ré-élées et qui sont les virtualités de l'âme et le mystère de ieu. Elle pénétrera dans l'essence du phénomène. S'y adaptant t se l'adaptant, elle transfigurera p. ex. tel geste, telle attitude, elle parole, tel objet, et sera dès à présent tournée vers le monde nvisible. Alors la subjectivité proprement dite, celle qui se dé-erse dans les émotions d'une piété individuelle et qui, obéissant des impulsions personnelles, se fourvoie parfois dans un roman-sme sentimental et même sensualiste, cette subjectivité pour la-uelle le moi est l'unique mesure des choses, ne sera pas la direc-rice de la vie cultuelle; elle ne sera que le médium qui, p. ex. par a parole prophétique, intensifiera les essences objectives et les malgamera en une unité toute vibrante de vie et de passion. Au ond ce sera la tendance transsubjective qui prédominera et qui 'orientera vers une réalité métaphysique indépendante des expé-iences dites subjectives, vers l'objectivité transcendante.

D'autre part, la *puissance transcendante* qui demande à se ré-éler dans le culte, n'est pas l'essence de Dieu dans son absoluité, nais la puissance divine en tant qu'elle a pour objet l'âme du sujet. De même « qu'aucune tendance psychique ne flotte dans le vide t que ce sont les données concrètes qui, en la fixant, lui donnent a véritable nature » (38), ainsi l'objectivité divine en soi n'est qu'une bstraction sans portée vitale. Nous n'envisagerons donc comme ontrepartie du sujet religieux dans le culte qu'un Dieu qui entend agner l'âme, qui veut la toucher soit en l'humiliant ou en l'épou-antant, soit en la consolant et en la sauvant. C'est ce Dieu aux ntentions salvatrices qui s'incarnera dans le phénomène. Il s'incar-era! Le terme («Verdinglichung», «Sachwerdung») effarouche es spiritualistes de tous les bords. Mais n'est-il pas au fond indif-érent que la présence divine soit localisée dans un fait phénoménal u dans une expérience psychique, puisque, ici et là, l'absolu se voit galement relativé? Si l'on s'en tient à la détermination finale de a révélation divine, le phénomène n'apparaîtra aucunement comme e véhicule magique d'une puissance surnaturelle qui se dégrade en hoisissant comme substrat la matière, mais comme un organe opé-ant la commutation adéquate des intentions divines en corrélation vec la réceptivité religieuse du sujet. La foi, reconnaissant dans a chose sensible un instrument salutaire de la grâce divine, y ressent la réalité spirituelle de Dieu. L'objectivité divine qui, aux eux de la foi, pénètre dans le temps, dans l'espace, dans la ma-

(38) *Hauter* Ch. Essai sur l'objet religieux; 1928 p. 36.

tière, sans d'ailleurs jamais s'identifier avec la chose créée et qui par les fonctions du phénomène matériel, pénètre également dans l'esprit du sujet religieux, sans s'identifier avec lui non plus (l'homme se sentant toujours dépendant d'elle, sinon jugé par elle) — l'objectivité divine, disons-nous, tend, pour sa part, à devenir transobjective, si on peut dire. « La réalité qui nous domine souverainement, cesse d'être une réalité étrangère » (39).

Le phénomène est donc d'une part le point d'intersection des forces *subjectives* tendant vers un plan transsubjectif et des forces *objectives* pénétrant dans la sphère du sujet, d'autre part le récipient *sensible*, dans lequel les forces *spirituelles* de l'âme se mêlent aux forces *spirituelles* de Dieu. Il existe, semble-t-il, une harmonie *préétablie* entre les relations phénoménales de la spiritualité subjective et celles de la spiritualité objective. Nous en déduirons deux faits que nous développerons dans les deux chapitres suivants de notre étude théorique.

Premièrement: *le culte réunit deux courants de vie*, qui, se rencontrant ou du moins s'appelant dans le phénomène cultuel opèrent une conversion continuelle de forces subjectives en effets transsubjectifs et de valeurs transcendantes en expériences immanentes. En nous servant, là aussi, d'une image expérimentale, nous nommerons mouvement « ascendant » et mouvement « descendant » ce double processus. Les anciennes liturgiques distinguaient une fonction sacrificielle et une autre, sacramentelle, de l'action cultuelle. Cette terminologie se rapproche de la nôtre et y rentre même mais ne l'épuise pas. Car en décrivant le courant ascendant, nous y comprendrons aussi les tendances mystiques qui ne sont pas d'ordre sacrificiel. Et nous engloberons dans le mouvement descendant toutes les formes de la Parole divine qu'on ne désignera comme sacramentelles que *cum grano salis*. En outre, les liturgistes en question n'envisagent pas l'action réciproque de ce qu'ils appellent la tendance sacrificielle et la tendance sacramentelle du culte (40). Nous étudierons donc dans notre prochain chapitre les « *rapports du phénomène cultuel* », c. à d. le flux et le reflux, les rencontres et les arrêts, les étapes et les aboutissements des deux courants de vie qui traversent le phénomène cultuel.

Et voici le second fait que nous soulignons: *La phénoménalité du culte s'associe organiquement à la substance spirituelle de la*

(39) *Hauter Ch.* Essai sur l'objet rel. 1928; p. 75.

(40) *v. Zezschwitz* (Das System der prakt. Theologie; 1876-78) se rapproche le plus de notre manière de voir; en se servant d'une expression de Luther il distingue: « ein Handeln Gottes mit dem Menschen, ein Handeln des Menschen mit Gott. »

*eligion*, à la spiritualité humaine et au pneumatisme divin. La orme sensible du culte n'est donc pas chose fortuite ou accessoire. Elle répond à une nécessité vitale. Certes, la forme sans l'esprit est norte, mais l'esprit sans la forme n'est pas viable. Une adora- on qui se dissoud dans des états d'âme nébuleux ou s'émiette dans es abstractions, n'est pas supérieure à celle qui se bute dans l'ido- âtrie ou qui se meurt dans l'*opus operatum*. Ou encore, une piété ui s'appuie sur des formes, peut être très pure, tandis que le sen- iment religieux peut s'égarer dans une phénoménalité mentale de nauvais aloi ou dans une sensualité imaginative d'un goût douteux. Même le fait que l'enveloppe symbolique de la religion est sou- ent devenue un système d'actions stéréotypées, de gestes vides et le formules stériles, ne doit pas nous faire inférer qu'une piété oute interne serait plus intense que l'adoration dérivée par le anal des symboles extérieurs. Ne parlons-nous pas trop légère- nent d'une antithèse du dedans et du dehors? (41) Ne devrions- ous pas plutôt admettre un parallélisme ou même une corrélativité le la spiritualité soit subjective, soit objective et de la phénoménalité ultuelle? (42). Cette concomitance des faits d'ordre phénoménal et le ceux d'ordre spirituel nous expliquera l'ambivalence du sym- ole cultuel que nous aurons l'occasion de constater dans les dif- érentes subdivisions de notre troisième chapitre sur les «*valeurs du phénomène cultuel*».

Nous venons de signaler la cohérence qui rattache l'une à l'autre es deux nécessités de la phénoménalité cultuelle, mais elle n'exclut as — nous le répétons — des tensions continuelles et des inter- nittences fréquentes. Il n'est pas toujours possible d'égaliser har- nonieusement le rythme du mouvement ascendant et celui du mou- ement descendant, ou de combiner organiquement les facteurs pirituels et les facteurs sensibles. La rencontre cultuelle est sou- ent entravée par des impondérables ayant pour causes soit la liberté

(41) « Il est faux, dit *Max Scheler* (Vom Ewigen im Menschen. 1921, . 366 s.) d'attribuer l'acte religieux plutôt à ce qu'on appelle le monde «in- érieur» qu'au monde «extérieur». L'acte religieux... se présente tout aussi riginairement comme acte cultuel extérieur que comme processus immanent l'âme humaine et cela d'une manière continue, sans possibilité de la scin- er en un phénomène physique et en un phénomène psychique ».

(42) Ne pensons-nous pas la matière en termes de l'esprit — une mer en ourroux, un paysage paisible, un vin généreux, des lignes tranquilles — et 'esprit en termes de la matière — un esprit large, une volonté froide, un ca- actère droit? (*H. Spencer*). — Et *H. Bois:* (De la connaissance religieuse, 1894, . 158) constate que, puisque le sujet est le symbole de l'objet, et l'objet le ymbole du sujet, il doit y avoir une réalité ultime dans laquelle le sujet t l'objet sont unis.

absolue de Dieu (43), soit l'incapacité religieuse de l'homme, soi l'incongruence de l'effort mutuel ou, du côté phénomène, s déchéance ou son obscurité. Il demeure donc le fait que, pou d'autres motifs nous avons déjà noté dans la conclusion d notre premier volume, qu'au point de vue théorique le pro blème du culte reste en dernière analyse, insoluble et que dans la pratique religieuse, la réalisation des fins cultuelle n'est qu'une possibilité (44). Nous n'examinerons ces anomalie qu'en temps et lieu (de même que, pour ne pas alourdir notre ex posé, nous avons, dans l'analyse des nécessités de la phénoménalit cultuelle, provisoirement fait abstraction de ses prémisses socio logiques, problème que nous nous proposons de traiter dans l troisième partie de notre ouvrage).

---

(43) Cf. Conf. d'Augsbourg, art. V: «per verbum et sacramenta donatu spiritus sanctus et fidem efficit, ubi et quando visum est Deo ».

(44) Cf. *Mensching G.* Liturg. Bewegung der ev. Kirche, 1925, p. 82, 88, 91 — *Mensching G.* Katholische Kulturprobleme, 1927, p. 53. 54.

## B) Les rapports des phénomènes cultuels.

Nous pouvons prendre notre départ du sujet religieux et nous emander: comment les aspirations religieuses de l'âme parvien-ent-elles à Dieu par l'intermédiaire du phénomène (APD)? — Ou ien, en partant de l'objectivité, on se demandera: comment les ins-

D = Dieu
P = Phénomène
A = Ame

irations de Dieu atteindront-elles l'homme par l'office du phéno-nène (DPA)? — En faveur de la deuxième méthode, métaphysique, ui suit le cours descendant (DPA), on pourrait faire valoir cette onsidération qu'il faut, dans le culte même, avoir été saisi par Dieu, par la Parole, p. ex., avant de vouloir l'y saisir. — D'autre part, our ne pas se laisser aller à une «théologie de valeurs» (44*), et our ne pas se préoccuper avant tout de ce que Dieu est pour nous, n pourrait adopter la première méthode qui décrit le courant as-endant (APD) et souligne avant tout le devoir du sujet vis-à-vis e Dieu, l'obligation de lui présenter des sacrifices spirituels et 'exalter sa souveraineté absolue. — Cependant, au fond, le point de épart est indifférent. Si nous commencions par explorer le par-ours descendant (DPA), il suffirait d'affirmer que nous ne com-inons aucune pensée anthropocentrique avec la conviction d'être 'objet de la grâce prévenante de Dieu. Si nous nous engageons, par ontre, d'abord dans la voie ascendante (APD) — et ce sera celle ue nous choisirons — nous n'attribuerons pourtant pas l'initiative e l'action cultuelle au sujet religieux, mais nous supposons une

(44*) *Ménégoz F.* Le problème de la prière, 1925, p. 74 ss. — Cf. *Schaeder E.* heozentrische Religion, I, 2, 1906, p. 107: «Statt des Wertes Gottes für uns ommt das Recht Gottes an uns in Betracht.»

*rencontre préculluelle* opérée par l'Esprit divin dans la conscience religieuse du croyant ou dans son subconscient. Une relation psychique du sujet avec l'objet divin ne serait pas réalisable dans le culte, s'il n'y avait pas à l'arrière-plan la relation directe, extraculluelle entre l'âme et le créateur de sa vie profonde (DA), relation due à l'initiative divine (45).

---

## I. Le courant ascendant.

### 1. L'initiative de l'action divine.

Le fait cultuel, quoique *actus momentaneus*, n'est pas un phénomène isolé, se produisant d'une manière soudaine, sans préparation. Il convient de l'insérer dans l'enchaînement de toute la vie religieuse du sujet et de ramener celle-ci à sa source. Car ce ne sont pas nos entreprises cultuelles qui créent la religion, mais c'est notre religiosité qui fait naître le culte. Ou plutôt: ce n'est pas, en dernier ressort, notre piété qui fait naître le culte, mais c'est Dieu qui crée notre piété. L'homme qui se rend au culte, est déjà un fidèle, et il est un fidèle, parce que Dieu a éveillé sa foi.

Comment cette connexion de l'acte cultuel avec la piété extracultuelle s'établit-elle? — Nous avons déjà noté qu'au fond de notre conscience subjective s'affirmait une entité contenant des valeurs objectives, une deuxième conscience constituée par ce qui en nous est le plus essentiel. C'est «anima» à côté d'«animus», d'après la terminologie de M. P. Claudel, ou encore le «moi central» à côté du «moi de surface» (46). Cette «conscience objective» peut entièrement absorber le moi personnel. On constate chez les personnalités d'une grande puissance religieuse une fusion complète des deux consciences (47). Cette constatation à la fois historique

(45) La relation métaphysique de Dieu avec l'âme (DPA) qui, dans la sphère cultuelle même, sauvegarde la primordialité de l'action divine, suppose d'ailleurs également une expérience préalable, cachée, personnelle de la grâce divine.

(46) Cf. *H. Brémond*, Prière et Poésie (1926, p. 114).

(47) *M. Lévy-Bruhl* (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 1918, p. 68 ss.), l'observe également chez les primitifs; elle y est d'autan

psychologique nous permet de supposer l'introduction dans notre re d'une réalité foncièrement étrangère à notre moi subjectif, in-pendant de ses passions, lui étant supérieure et pourtant inhé-nte; nous concevrons cette présence comme la révélation objec-vement immanente d'un *principe divin*. L'idée de Dieu, celle de n absoluité transcendante, tout comme celle de son amour imma-ent (1. Jean 4, 10. 19), nous font déjà présumer que l'expérience ligieuse de l'homme ne découle pas spontanément de son propre nd, mais qu'elle est le fruit d'une opération divine. Grâce à l'in-abitation de ce motif divin, la conscience de l'homme participe celle que Dieu possède de lui-même. « L'homme connaît Dieu », t saint Paul, mais il se reprend et ajoute: « ou plutôt est connu e Dieu » (Gal. 4, 9). C'est Dieu qui, dans l'homme, connaît Dieu. a connaissance religieuse de l'homme et en général tous ses états âme et de conscience, se présentent donc comme « une sollici-tion souveraine... et logiquement antérieure... de l'Esprit imma-ent par l'Esprit transcendant (48).

Aucune psychologie ni aucune dialectique ne définiront le mode e cette incarnation du Pneuma divin, ni les conditions dans les-uelles s'opère la transmutation de l'action divine en un état de nscience humain. Il n'y a que la foi qui puisse espérer saisir la nnaturalité du divin et de la conscience objective de l'homme; c'est la théologie qui est chargée de traduire l'expérience de la i. La doctrine de la Réforme s'y est appliquée. D'après elle, c'est Esprit de Dieu qui, souverainement, suscite l'expérience de Dieu,

---

us facile qu'ils ne connaissent pas encore la notion de la personnalité. Cf. *auter Ch.* Relig. et Réalité, 1922, p. 75.

(48) *Ménégoz F.* Ce que je sais de Dieu. Cahiers contemp. 1926, p. 124. — ous reconnaissons avec M. *Otto R.* (Das Heilige, 1923, p. 26 ss.) que l'essence vine est « tout autre » que celle de l'homme, mais nous n'en tirons pas les nclusions qu'en tire M. *K. Barth:* que Dieu serait absolument insaisissable ur nous. Cette conséquence anéantirait en nous le phénomène de la foi r laquelle nous faisons l'expérience vivante de la motion divine en nous dans les choses. (Cf. *Bruhn W.* Vom Gott im Menschen, 1926, passim). ous recherchons donc l'absolu dans le transcendant qui, selon les faits de tre expérience vitale, n'en reste pas moins une entité immanente. Il est vrai ie, comme le fait remarquer M. *R. Otto* (West-östliche Mystik, 1926, p. 193. 2), la forme essentielle du divin est différente selon qu'on conçoit l'objet de relation religieuse comme un principe immanent ou comme une puissance anscendante. Mais cette distinction judicieuse n'infirme pas le fait fonda-ental d'une réalité divine présente à l'âme. Le paradoxe lui-même qu'une en-é absolue serait renfermée dans notre existence limitée, quoique inconce-ble, ne s'oppose pas aux lois de la logique qui ne contrediront que le fait n absolu dépendant de l'homme, mais non celui d'un absolu agissant en i. Cf. *Bruhn W.* o. c. p. 55.

la foi. Le dynamisme du Pneuma divin se communique à la fo se continue en elle, agit par elle. En communion avec la Réali intégrale, l'âme croyante y puise une vitalité propulsive. Cependan toute personnelle et agissante qu'elle soit, la foi ne s'en considére pas moins comme un don gratuit de l'Esprit et comme un corollai de ses promesses (49). Ce qui en elle est véritablement humain, n s'affirmera pas au détriment de son principe divin. L'activité d la foi sera « l'adhésion de l'âme au travail divin qui se fait en elle (*H. Brémond*). La théologie catholique, en parlant d'une infusio de la grâce, enseigne également la primordialité de l'action d vine. « Les états religieux ne peuvent être qu'infus et non conquis dit M. M. Blondel, et quoiqu'il renonce à déterminer la différenc spécifique de l'acquis et de l'infus, l'originalité de celui-ci lui semb indéniable.

Mais revenons à la notion de la foi qui nous orientera vers le *conséquences cultuelles* de notre thèse. Nous venons de constate que Dieu s'impose à la foi comme la sainte volonté qui demand à se déployer dans l'activité religieuse du sujet. Cette impulsio demande également une traduction cultuelle (50). Nous avons déj signalé la tendance transsubjective qui s'annonçait dans la « con cience objective » de l'homme. L'immanence de Dieu dans l'espr humain suscite un mouvement transcendantal, un progrès de l'âm vers des fins supérieures à la nature, une « recherche de Dieu qu est la contre-partie subjective de la préalable et objective recherch de l'homme par Dieu » (51). Une fois que notre être est organique ment rattaché à la réalité suprême et que la communion des deu moi est acquise, le culte s'offre à accentuer par ses moyen phénoménaux les virtualités que l'Esprit a implantées à la foi et conduire l'âme croyante vers la réalité transcendante, dont elle déjà éprouvé les bénédictions immanentes. Parce que la réalit éternelle est trouvée, elle demande que nous la cherchions avec un

---

(49) *Luther* (Ed. d'E. op. v. a. VI 152): «Promissio et fides sunt correl tiva, ut, ubi promissio non fuerit, fides esse non possit et ubi fides non fueri promissio nihil sit.» La même pensée en termes presque identiques dans Comm. aux Romains. (Ficker I 40). Dans la Form. de Conc. et dans la 2e Con helv. la foi est désignée comme «dei donum».

(50) La projection cultuelle de la foi vivante, don de Dieu, est d'autan plus instinctive que l'action primordiale de Dieu — notons-le pour mémoire - ne se poursuit pas seulement dans la conscience religieuse du sujet indiv duel, mais aussi dans la vie spirituelle de sujet collectif, de la *communaut*

(51) *Ménégoz F.* Ce que je sais de Dieu. Cahiers contemporains 192 p. 124.

ouvelle ardeur (52). L'action cultuelle de l'homme n'est donc pas ulement « une réponse donnée à l'action préalable de Dieu » (53), ais, en dernier ressort, une oeuvre de Dieu, se produisant *sola ratia,* alors même que les aspirations subjectives du croyant s'af-rmeront consciemment dans le courant ascendant de la vie cul-elle. C'est, je pense, ce qu'exprime ce paradoxe de M. *K. Barth* 4): « La voix qui parle, et aussi l'oreille qui entend ».

Cependant, le sujet religieux *ne ressent* pas toujours en pleine nscience cette poussée interne vers un but transcendant comme ne impulsion due à l'initiative du divin immanent. Le croyant *aïf* n'éprouve pas le besoin de scruter son moi jusqu'au tréfond, se produisent les influx de la vie divine. La base obscure de sa e spirituelle l'intéresse moins que la perspective radieuse d'une ouvelle rencontre avec Dieu. Le chrétien moyen se rend donc au lte attiré plutôt par l'espoir d'y trouver des forces nouvelles, que ussé par le souvenir d'expériences bénies. Mais l'impulsion pri-ordiale qui inspire vaguement sa vie interne, n'en agit pas moins *mystique* qui ne tient pas compte du coefficient surnaturel de ns son instinct de vouloir rendre visite à Dieu. — C'est ensuite s tendances ascendantes. Il prétend s'entraîner lui-même dans état de grâce par le déchaînement de toutes les passions affec-ves de sa piété. Il n'a qu'un but, c'est de se procurer le sentiment rect de la présence de Dieu. Ce but coïncide avec les visées cul-elles; aussi les éblouissements mystiques s'irradient effectivement ns bien des singularités de la mystique cultuelle et du processus l'adoration contemplative (55). Le fait que ces manifestations ltuelles s'accompagnent d'une nervosité saccadée ou d'une sensi-lité intempérante, nous prouve précisément que le désir religieux mystique ne se rattache plus consciemment à l'activité harmo-euse de l'Esprit divin (56). Nous n'avons pourtant aucun droit exclure comme illégitimes de la sphère cultuelle ces tendances ystiques et leur figuration, car si l'impulsion primordiale de l'ac-on divine n'a pas pénétré dans la conscience du mystique, elle s'est urtant sans aucun doute assimilée à son subconscient. Elle agit,

---

(52) Cf. *K. Barth:* Der Römerbrief. 1922, 260.

(53) *H. Frick* (u. Allwohn): Ev. Liturgie, 1926, p. 13.

(54) Chr. W., 1923, 16-17.

(55) Cf. *R. Will.* Le Culte I, 1925, p. 347 ss.

(56) Quelques grandes personnalités religieuses tels que S. Paul ou S. Thé-se font exception. — *M. Deissmann:* Paulus, 1925, parle d'une «mystique ré-tive» de S. Paul.

alors même que la piété débordante (57), ignorant les origines d sa subabondance, tente de « grimper », comme disait Luther, pa ses propres moyens sur les cimes du monde transcendant, afin d' contempler bouche bée la nue majesté de Dieu. — Tant que, grâc à cette immanence subconsciente, la mystique n'anéantit pas l conscience personnelle du sujet et ne perd pas le sentiment de dis tance par rapport à Dieu (58), on pourra lui accorder une plac même dans le culte protestant.

Avant d'examiner, comment les aspirations ascendantes de l psyché humaine se déploient dans le culte et se servent de ses phé nomènes, il importait de faire ressortir les inspirations objective qui précèdent l'action de la subjectivité et l'enveloppent comm d'une atmosphère. Voici donc qui nous semble acquis: le cour cultuel de la vie religieuse s'accomplit au sein même de la réalit divine. L'expérience cultuelle sera un prolongement empirique e une majoration concrète de l'expérience religieuse. Le rendez-vou cultuel sera l'aboutissement et la combinaison de toutes les ex périences que nous ont valu un contact antérieur avec Dieu, notr foi et notre prière. La réalité divine de la foi alimente les dyna mies de notre foi subjective qui se déversent dans le culte. En vert de l'action génératrice de l'Esprit, le culte est donc comme un prière surabondante, découlant de la piété personnelle, mais d'u épanchement mieux canalisé et plus large, une prière sensible e collective.

Cette thèse de l'initiative de l'action divine nous semble êtr fondamentale pour toute notre conception de la phénoménalité cu tuelle. Tout aussi peu que nous admettons une impulsion pr mordiale partant du sujet religieux, nous attendrons du *phénomèn* une motion décisive, déterminant l'éclosion de la vie religieuse d l'homme ou les interventions de Dieu. Certes, le phénomène se ma nifeste, lui aussi, comme une entité agissante dont la puissanc semble souvent se substituer à celle de l'objet transcendant ou suppléer à l'indigence intuitive du sujet humain. Il peut colore et rendre plastique la physionomie d'un dieu; il peut influencer l mentalité et déterminer la marque d'une religion. Aussi ne nions nous pas une relation existentielle entre l'action du créateur et l médiation du symbole, ni entre la personne humaine et l'indiv

---

(57) « Der Auftrieb », l'esprit «gothique», cf. *Otto R.* Westöstliche Mysti 1926, p. 360, 361.

(58) «Quo non ascendam? crie l'ascèse pure, mais l'ascèse méditative hâ de son mieux l'heureuse minute où elle passera la main aux activités d prière». *H. Brémond*, Revue des sciences religieuses, 1927, p. 260.

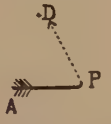
lualité essentielle de la chose. — Mais, au fond, cette action phénoménale est ou bien l'oeuvre directe de la grâce opérante, ou bien a réaction, peut-être difficilement constatable, d'une tendance subjective, et, dans ce dernier cas, elle suppose également, comme nous venons de le voir, une fécondation précédente de la piété subjective par l'Esprit immanent à l'âme, le concours virtuel de promesses sous-jacentes de Dieu. Une source est p. ex. devenue l'objet l'un culte. Elle agit à l'instar d'une divinité; ses bienfaits émerveillent les hommes, les sauve peut-être de la mort. D'objet excitatif, la source est devenue objet religieux. « L'objet est le Dieu et le Dieu est l'objet» (59). Mais à y regarder de près, les hommes n'ont pu considérer la source comme un dieu et le phénomène n'a pu agir souverainement que parce qu'une instigation divine — inconsciente, il est vrai — a poussé l'âme des adorateurs à chercher le divin. Ils croient l'avoir découvert dans l'objet phénoménal; leur esprit simpliste ne pousse pas plus loin ses investigations métaphysiques. Cela n'empêche pas que cette dévotion intime et son déploiement cultuel soient provoqués, non par l'objet sensible, mais par la réalité supérieure.

## 2. Le courant ascendant: Première étape.

*Les rapports entre le sujet religieux et le phénomène cultuel.*

### a) Exposé théorique.

S'abandonnant à l'impulsion immanente de l'Esprit, le croyant se rend au culte. Cherchant Dieu, il commence par reporter ses aspirations sur le phénomène cultuel qui s'offre à lui comme un intermédiaire (AP). Il s'agit donc d'associer, dans la sphère empirique




d'abord, la vie psychique la plus intime et quelque donnée sensible: geste, énoncé, objet rituels. Une pareille liaison est-elle possible? Le problème se partage en deux questions subsidiaires: Comment le sujet *saisira-t-il* l'objet phénoménal? et: comment *s'associera-t-il* à lui?

*α. Comment le saisir?* Nous voyons surgir ici le thème le plus discuté de la philosophie moderne. Comment saisir la réalité du

(59) *Hauter Ch.:* Essai du l'objet rel., 1928, p. 65.

monde extramental? « Comment atteindrons-nous par la force de l'esprit ce qui ne nous devient pas en quelque sorte intérieur »? (60) Kant a soulevé la question sous cette forme: « Comment une représentation peut-elle être en rapport avec quelque chose en dehors d'elle » (61)? Le dualisme platonisant de Kant séparant radicalement le moi emprisonné dans la subjectivité de l'objet appartenant au monde extramental, conduit finalement à l'agnosticisme transcendantal. Aussi l'hiatus que Kant introduit entre le phénomène et le noumène, supprime-t-il de prime abord à ses yeux toute efficace des rites cultuels (62). Nous ne nous demandons donc pas en quoi le phénomène est l'expression de l'inconnaissable chose en soi; nous renoncerons à saisir l'essence de l'objet cultuel au moyen des normes logiques de la pensée conceptuelle. La réalité ne nous est pas qu'un savoir objectivé, et nous n'acceptons plus le postulat de la philosophie idéaliste que « toute réalité est résoluble en idées » (63). Il nous semble d'ailleurs que, pour comprendre la rencontre entre le sujet religieux et l'objet cultuel, point n'est besoin d'une connaissance notionnelle de celui-ci. Nous estimons que, si cette rencontre est la préparation de la communion du sujet avec Dieu, elle ne doit pas affecter un autre caractère que la rencontre définitive. S'il est inutile, pour faire l'expérience de Dieu, de se forger une notion rationnelle de son essence, il doit aussi être inutile de connaître théoriquement l'essence de l'objet phénoménal auquel, dans le culte, s'attache non l'esprit, mais l'âme en quête de Dieu, l'âme espérant y découvrir un substratum sensible du divin inconcevable, en tant qu'il se tourne vers le monde. Autrement dit, dans le culte le phénomène n'entre en ligne de compte qu'en tant que symbole, et le symbole, de par sa destination même, répond moins à l'intelligence pure, qu'à la vie intérieure dont il veut dégager les réserves de foi, de désir ou d'émotion. Il doit de prime abord manquer au symbole la clarté logique de la science qui, elle, s'en tient aux faits empiriques. Ce qu'il importe de saisir dans le phénomène cultuel, c'est la puissance vitale qui, tout ensemble, s'y cache et s'y manifeste. Ce n'est pas l'intellect, mais l'âme qui cherche un contact avec le symbole. Il ne s'agit donc pas pour nous

---

(60) *Jean Hering:* Phénoménologie et Philosophie religieuse, 1925, p. 59.

(61) *J. Kant.* Lettre à Marcus Herz du 21. 11. 1771: « Auf welchem Grunde beruht die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand? » cité par *J. Hering.*

(62) Cf. *J. Kant:* Religion dans les limites de la Raison trad. Trémesaygues, p. 212, 235, 238.

(63) Cf. *Bréhier,* Revue philos. 1913, p. 154 s.

é saisir les données sensibles du phénomène cultuel par les for-
es aprioristiques de la conscience humaine.

Cela ne nous empêchera pas de tenter une autre voie pour sai-
r sa réalité concrète et vitale. Des disciplines modernes, rompant
vec le subjectivisme épistémologique, nous promettent de dégager
essence des choses au moyen de l'*intuition;* on fonde celle-ci sur
ne connaturalité entre l'homme et le monde extérieur, c. à d. sur
fait qu'il n'existe pas seulement des analogies secrètes entre les
is de la nature et celles de la vie consciente (64), mais que nous par-
cipons effectivement, non pas au moyen de procédés intellectuels,
est vrai, à l'en-soi de la réalité perceptible, et nous pouvons,
ar suite, porter des jugements adéquats sur ses phénomènes. Nous
ssaierons donc de saisir la réalité extramentale des phénomènes
ultuels en l'abordant au moyen de l'intuition par le côté qui re-
arde vers nous.

Mais avant de nous engager dans cette voie, nous ferons bien
'en examiner *deux stades préliminaires* d'ordre psychologique.
oyons par quels moyens s'établit, non plus pour la connaissance
hilosophique, mais pour la *conscience naïve* du croyant, la liaison
ntre le sujet et — nous ne dirons pas encore l'essence, mais —
apparence de l'objet phénoménal. Cette mentalité ingénue ne com-
orte d'ordinaire que deux formes de rapports: les liaisons aper-
eptives et les associations imaginatives.

*Liaisons aperceptives.* Le culte affecte en premier lieu les sens
u sujet. Les besoins immanents de son âme poussent le croyant à
chercher certaines sensations par l'excitation de ses organes phy-
iques: Il veut voir couler le sang de la victime du sacrifice; il de-
ande à regarder une image sacrée ou à entendre une prédication; il
spire le parfum de l'encens; il goûte le pain de la cène; il étend les
ras; il fléchit les genoux. Se doublant de perceptions, ces sensations
eviennent des points de repère de la pensée. La conscience les ayant
nregistrées, l'intellect les interprète: le croyant méditera sur la si-
nification du sang qu'il a vu couler; il fera consciemment le signe
e la croix; il mettra tel cantique en rapport avec le message de tel
our de fête. Aussitôt ces perceptions deviendront le point d'ap-
ui des aspirations religieuses et majoreront les tendances affecti-
es du sujet. Il les retiendra et cherchera à les renouveler par un ef-
rt de sa volonté: il suivra avec une attention volontaire le déve-

(64) Cf. *Sabatier Aug.* Esquisse d'une philosophie de la rel. 1910, 8, p. 396 s.
. *Eucken R.:* « Als Geisteswesen trägt der Mensch die Beziehung zur Welt
n Haus aus in sich. » (Hauptprobleme der Rel. Philosophie der Gegenw.),
12, p. 16.

loppement d'un sermon ou il s'appliquera à pénétrer le sens d'u jeu d'orgue. L'activité associative de l'intelligence et l'effort de con centration volontaire s'ajouteront donc à l'impression que l'obje a produite sur notre sensibilité, se coordonneront et, saisissant l'i mage de cet objet, réaliseront cette première liaison entre le suje religieux et le phénomène cultuel que nous venons de désigner com me aperceptive.

*Les associations imaginatives* sont un deuxième moyen de com munication entre le sujet religieux et l'objet phénoménal. Grâce elles, le croyant aura un premier pressentiment de la profondeur d phénomène dont il se sert dans le culte. Utilisant les matériaux de sensations humaines, l'imagination crée d'abord des symboles re posant sur l'analogie des choses inanimées avec la vie personnell de l'homme. Elle anthropomorphise. Le pain rompu de la cène ins pire ce mot de Jésus: «Ceci est mon corps». L'imagination de se adhérents pourra y voir le corps meurtri du Christ crucifié, d même que le vin rouge leur rappellera l'aspect de son sang. Cepen dant, guidée par l'imagination, l'âme entrevoit derrière les phénomè nes d'abord, et derrière leur image symbolique ensuite une réalit spirituelle appelant et concentrant les aspirations religieuses du su jet: les draps noirs qui, durant l'époque de la Passion, recouvrent l chaire et l'autel du temple protestant, stimuleront l'imagination d l'assemblée, qui rapprochera de ces images de deuil celle du Chris mourant et qui suscitera en conséquence la commisération ou l «tristesse selon Dieu» (2 Cor. 7, 10). Autre exemple: les rythmes sug gestifs que J. S. Bach, dans son «Orgelbüchlein», communique au cantiques de Noël, alimentent l'imagination avec le concours de la quelle ils évoquent une vision de la nativité et font jaillir la joi débordante ou contenue (65), que ressent l'âme chrétienne en fac du mystère de l'incarnation.

Cependant, la perception sensible de même que les pressenti ments imaginatifs sont loin d'être l'expérience directe et décisive d la réalité. Aussi peu que la raison qui isole l'homme par rapport ce qui l'enveloppe et le dépasse, elles ne nous assurent la pénétra tion sympathique des choses qui, dans les cours de la piété ascen dante, conditionne la rencontre cultuelle du sujet religieux et d l'objet médiateur. Mais ces liaisons préliminaires nous feront du moins pressentir la nécessité d'une correspondance existentielle en tre les deux termes de cette première étape de la vie cultuelle. Per

(65) débordante p. ex. dans le cantique: «Der Tag der ist so freudenreich» contenue p. ex. dans: «Puer natus in Bethlehem».

ception et imagination engagent la conscience intuitive à faire irruption dans le champ clos du non-moi et elles appellent dans la tour d'ivoire de la vie psychique l'action des phénomènes externes. Il s'y ajoutera *l'élan mystique*, une intuition qui démêle la symbiose intime de ce qui est essentiel dans l'homme et de ce qu'il y a d'essentiel au fond des choses. Sur quoi cette connaturalité repose-t-elle? Les maîtres de la phénoménologie admettent que la conscience humaine possède un caractère intentionnel, c. à d. que «tout acte de conscience se révèle de par son essence même comme tendu vers un objet qui lui est transcendant» (66). D'autre part les destinées des choses s'orientent comme de multiples rayons vers le pôle humain, l'avancement que l'homme en attend ou les inconvénients qu'il en redoute, décidant de leur valeur ou de leur non-valeur. De ce finalisme réciproque découle la possibilité d'une expérience intuitive que le sujet fera d'une entité en-dehors de lui et celle d'une «aperception évidente de l'essence des choses» (67). Ainsi, pour représenter le Christ et les saints qui se dresseront au seuil de la cathédrale, le sculpteur gothique aura dû se familiariser avec l'âme de la pierre. L'intuition des données objectives ne se bornera donc pas à effleurer ou à envelopper ce qu'on appelle communément le phénomène, la surface des choses, mais en nous mettant en communication avec le mystère même de l'être, elle nous permettra de penser dans les choses et avec elles. Le sujet pénétrera d'ailleurs d'autant plus intimement dans leur essence, qu'il disposera lui-même d'une puissance intuitive intense; grâce à cette énergie la plus subjective, il saisira l'objectivité dans son intégralité. Plus encore: le fait que dans la connaissance intuitive le sentiment ontologique prime la connaissance discursive, nous promet non seulement une liaison cognitive des deux pôles subjectif et objectif, mais une identification effective de leurs valeurs.

β. *Comment la conscience subjective s'associera-t-elle à l'essence de l'objet cultuel?*

Dans la relation que nous venons de démêler, nous avons constaté une connaturalité de l'homme et de la chose dont nous essaierons de définir les causes et les suites en décrivant la seconde étape de la cultualité ascendante. A cette liaison existentielle qui, dans l'expérience intuitive, conduit à une première prise de contact, s'ajoute cependant un fait nouveau. On constatera qu'une *action*

(66) *Jean Hering*, Phénoménol. et phil. rel., 1925, p. 61.

(67) « evidente Wesenserkenntnis», *Max Scheler:* Vom Ewigen im Menschen, 1921, p. 610.

allant du sujet à l'objet et de l'objet au sujet, parfait la participation mystique du fidèle avec le monde des phénomènes cultuels.

Du *côté du fidèle* cette action est due à l'impulsion provoquée par le dynamisme de l'Esprit, immanente à l'âme, accueillie consciemment par le vitalisme de la piété « prophétique », ou transportée obscurément dans la spontanéité mystique. Principe de fécondité spirituelle, cette impulsion s'unira au finalisme ontologique de la connaissance intuitive; son action pneumato-psychique se portera sur le phénomène cultuel, afin d'en appréhender l'essence et de l'assimiler à ses fins transcendantes. Elle élèvera l'objet dans une sphère représentative d'une spiritualité plus rayonnante. Autrement dit, le sujet se projettera avec le plus intime de lui-même au centre de l'objet cultuel (68). Ne constate-t-on pas dans le monde profane un transfert analogue? L'enivrement lyrique (69), la fièvre amoureuse (70), l'enchantement juvénile enluminent, l'univers de pourpre et d'or.

D'autre part, l'*objet* se révèle également comme une entité agissante; il possède la force de «frapper», comme on dit, d'attirer notre attention, de susciter notre étonnement ou de nous causer une émotion. Si cette action s'exerce en vue d'un but à atteindre, elle confère à l'objet ce que M. Hauter appelle son «unité dynamique» (71), qu'il distingue de l'unité empirique de l'objet brut. Elle groupe les éléments de la totalité empirique en vue des besoins de la réalité humaine, processus de triage à la suite duquel quelques-uns des éléments physiques s'effacent, tandis que l'action des autres donne à l'objet l'aspect conforme à sa destination. En vertu de son unité dynamique, l'action de l'objet est, elle aussi, à la fois d'ordre ontologique et de tendance fonctionnelle. L'action ontologique s'explique par le fait que la valeur de l'objet sollicite une réponse donnée à son contenu de la part du sujet ; car il existe une relation aprioristique entre

(68) C'est uniquement cet aspect subjectif du culte qu'à fait ressortir le romantisme de Schleiermacher: «Er sieht Kultus heraustreten aus den innerlichen Bewegungen protestantischen Seelentums». *H. Frick:* Ev. Lit. (Frick et Allwohn), 1926, p. 11.

(69) *Malherbe* parle de souvenirs qui s'éveillent et «font émerveiller tous les yeux de la terre».

(70) Dans le transport de son amour pour Marianne Willemer, *Goethe* note cette transfiguration du monde des phénomènes par une spiritualité exaltée:

«Die Welt ist durchaus lieblich anzuschauen

.....

Ich sehe heut durchs Augenglas der Liebe.»

(71) *Ch. Hauter*, Essai sur l'objet rel., 1928, p. 47.

e contenu d'une connaissance intuitive et le contenu de ses elations pratiques ou émotionnelles. En l'espèce, le phénomène ultuel, quoique inanimé, agira donc sur la sensibilité, l'imagination t la mentalité du sujet religieux, il lui fera apprécier ses valeurs ssentielles et créera en lui un «état d'esprit analogue à celui qui résulte de ses rapports avec des personnalités morales» (72). L'action onctionnelle, dans notre cas, l'action proprement cultuelle de l'objet, qui s'assimile à son action dynamique pour mettre les valeurs ssentielles du phénomène au service de sa destination cultuelle, 'est d'ailleurs elle-même pas simple. Dans notre partie descriptive ous aurons souvent l'occasion d'y discerner celle qui se déploie en éaction de l'action religieuse du sujet et celle qui transmet l'action transcendante de Dieu. Seule la première nous intéresse pour c moment, parce qu'elle seule s'insère dans le courant ascendant le la vie cultuelle.

Nous constatons donc une action réciproque des deux pôles. Le ujet se place dans le courant d'une double action, de celle interne, ui le pousse vers le culte, de celle du phénomène qui l'y attire. Dans es conditions, il s'affranchira de toutes les contingences psychohysiques qui n'ont pas trait à l'objet et il concentrera sur celui-ci es puissances fondamentales de la personnalité: nature, spirituaité, individualité, et, «tout l'appareil d'éléments inconscients venus e loin, tendances, représentations confuses, associations mnémoniues qui donnent prise sur l'objet» (73). D'autre part, son intuition e l'essence de l'objet opérera la sélection utile de ses éléments, éliminant les multiples apparences insignifiantes de son existence hic t nunc et ne retenant que les données essentielles orientées vers es besoins transcendants du sujet. En raison de cette évidence, les hoses objectives dont l'unité dynamique est, de son côté, orientée ers les intentions primordiales du sujet, feront irruption dans le omaine psychique. Des actes élémentaires du cerveau et du coeur épondront aux excitations du symbole. Le sujet s'abandonnera à l'âme» de l'objet, l'objet pénétrera dans l'âme du sujet. Celui-ci ossédera celui-là et en sera possédé. Tandis que l'action mentale se ransforme en gestes et en images, des souvenirs, des combinaisons pirituelles, préambules de la foi, se substitueront à tout instant la perception des signes extérieurs et interrompront l'action phyique du sujet. Le moi se verra à la fois concrétisé et volatilisé dans objet; l'objet, transfiguré par la piété immanente, se verra absor-

(72) *Ch. Hauter.* Essai sur la notion de l'obj. rel. R. H. Ph. 1926. 3. p. 260.
(73) Cf. *Pérès:* Intuition et expression. Revue philosoph. Nov.-Déc. 1927, . 328.

bé dans la conscience humaine et transsubstantié en événements de l'esprit. L'aboutissement de cet élan mystique sera une indistinction du monde interne et des choses perceptibles, une sorte de consubstantialité qui se réalisera pour celui qui aime son culte. «Res tantum cognoscitur, quantum diligitur». (S. Augustin).

### b) Applications.

Nous corroborerons par quelques exemples notre exposé théorique. En nous en tenant toujours au parcours de la première étape (AP), nous analyserons d'abord quelques expressions cultuelles de la piété «*prophétique*»- sacrificielle, ensuite quelques expériences cultuelles de *la réligiosité mystique*, ces deux tendances s'insérant dans le mouvement ascendant de la vie cultuelle.

α. Nous appelons *piété «prophétique»* celle qui, consciente de sa dépendance de Dieu, n'est que le prolongement d'une primordiale inspiration divine. Voyant sa vie enracinée dans une force transcendante, le croyant aspirera à un monde de liberté, à une sphère de paix. Pour y pénétrer, il se tournera vers le phénomène cultuel; il en tirera des forces qui, s'assimilant à l'impulsion initiale de Dieu, l'aideront à porter son âme vers la réalité transcendante (74). L'impulsion originelle et immanente, illuminant tous les aspects de la vie ambiante (75), fera aussi voir le phénomène du culte nimbé d'une dignité surnaturelle; c'est dans cette transfiguration qu'elle réagira sur les aspirations religieuses du sujet. M. Edouard Schneider (76) décrit ainsi les premières matines d'une abbaye dont il a été l'hôte: «Ma sensibilité s'abandonna sans résistance. Les voix montaient autour de moi, comme si leur ardeur avait voulu m'emporter avec elles à des hauteurs insoupçonnées et, dans le désordre délicieux de ce vertige, le chant sacré m'apportait des mots blancs comme les cierges de mon enfance, tièdes comme une vapeur spirituelle: «Deus meus, ad te de luce vigilo» On le voit: tandis

---

(74) *Luther* (Ed. d. W. 2, 85) recommande aux croyants, de «se servir de paroles (pour prier) et de monter par elles autant que les ailes veulent pousser et aussi haut que l'on puisse voler».

(75) Cf. le cantique de *P. Gerhardt*

«Mein Herze geht in Sprüngen
.....
sieht lauter Sonnenschein.
Die Sonne die mir lachet
Ist mein Herr Jesus Christ...»

(76) *Ed. Schneider:* Heures bénédictines, 1925, p. 69.

ıe la conscience devient transsubjective, les objets affectent une ıysionomie personnelle. — L'allure déjà de l'homme qui se rend ı culte, est autre que celle d'un homme qui se traîne au travail ı qui court au plaisir. M. Guardini (77) relève qu'il y a une certaine anière de marcher devant Dieu: «Nous ne sommes plus seulement es hommes, nous sommes de sa race... portant le Christ dans ıme.» Cette certitude donne à l'allure une solennité que n'ont pas autres déplacements. L'âme est toute dans le phénomène. — Les oches qui nous appellent au culte, ont une sous-dominante émo- ve qui répond aux vibrations de l'âme et, d'autre part, les soutient. Une atmosphère psychique enveloppe le temps cultuel. Le diman- ıe a son air de fête ; Noël et Pâques jubilent — Le lieu de ılte, qu'il soit un dôme monumental ou une pauvre église de llage, rayonne également d'une gloire particulière. Même le mple réformé avec son air affligeant d'école ou de prétoire, prend ıe physionomie de grandeur aux yeux de celui qui, de son âme, ɔnsidère ce cadre disgracieux comme le théâtre provisoire des ‹périences d'une assemblée altérée de Dieu (78). — Et précisément spectacle de la communauté recueillie affecte pour celui qui se int à elle, l'apparence d'un phénomène sacré. Ces hommes qui éditent, ces femmes qui prient, ces enfants qui chantent, ne sont us des voisins connus ou des correligionnaires anonymes, mais s âmes qu'enveloppe la gloire des élus. Un sentiment immanent de olidarité religieuse nous fait découvrir une beauté intrinsèque à tte foule en route vers l'infini; d'autre part, réagissant sur nous, ssence de ce phénomène illumine et intensifie notre propre ar- ur à accompagner ces frères sur le chemin de la vie. — Du côté tholique, le sentiment de cette liaison interne entre le sujet et le mbole cultuel est plus affiné encore. Le digne curé de campagne ıi, la veille de la fête patronale, dirige la décoration des autels et ı sanctuaire qu'il aime, sait que ces guirlandes de fleurs, ce lumi- ıire et ces pauvres statues peintes n'attireront pas seulement les ux des fidèles, mais leur apparaîtront comme une annonce des alités célestes et leur permettront d'y concentrer leur nostalgie de ternel que l'Esprit de Dieu a éveillé dans leurs âmes. Alors mê- e que la phénoménalité catholique est organisée par un goût sûr

(77) *Guardini R.* Vom h. Zeichen II. 1923. p. 16.

(78) L'incroyant par contre n'aura aucune compréhension de ces valeurs, mme le prouve cette appréciation hargneuse d'un temple calviniste que nous nne M. *André Gide.* (Les faux-monayyeurs, 1926, p. 127): « Ces murs nus, bstraite et blafarde lumière où baigne l'auditoire... la rectitude des lignes... sprit même de cette architecture anguleuse et décolorée dont m'apparaissait... disgrâce rébarbative, l'intransigeance et la parcimonie.»

et façonnée dans un style qu'ont consacré les siècles, elle ne s'offri pas seulement comme substance à l'agrément esthétique d'âmes d licates, mais revêtira une beauté supraterrestre qui disposera l croyants à s'approcher de Dieu.

Parce qu'elle se sent portée par l'inspiration divine, cette pié ascendante affectera volontiers une *tendance sacrificielle*. Se souv nant des bienfaits dont il a été comblé par Dieu, le fidèle se servi précisément du phénomène concret pour y déposer en quelque sor sa reconnaissance envers celui qui est tout: l'inspirateur de la gr titude elle-même et le créateur du don. Ce n'est donc pas la bas mentalité du «do, ut des» que nous envisageons ici, mais une pié qui traduit ses expériences tout aussi légitimement dans des sacr fices matériels — les deux tourterelles de Marie (Luc 2, 24), ou la pi de la veuve (Mc. 12, 42) — que dans l'offrande de prières et c cantiques ou dans l'eucharistie de la Primitive Eglise. Nous avons v l'Eglise de la Hoube dans les Vosges ornée de banderoles brodé par les jeunes filles de l'endroit, offrande d'une industrie local Les brodeuses ont ajouté un morceau d'elles-mêmes à leur oblatio phénoménale. Le fait que Saint Paul (Rom. 12, 1. 2) emploie symbole du sacrifice pour désigner la consécration personnelle morale des croyants, nous prouve qu'à ses yeux le sacrifice matéri doit impliquer une relation spirituelle, ce qui suppose l'identificatio du croyant et du sacrifice, du sujet et du phénomène cultuel.

β. *La piété mystique* se réfracte à sa façon dans le phénomèn cultuel. Ses instincts sont, il est vrai, intimement contraires aux ex pressions sensibles. Ignorant la cause de sa spontanéité, se sentan non pas porté et dirigé par une grâce objective, mais attiré par un puissance mystérieuse, l'Eros mystique n'appelle à lui que les éne gies psychiques du sujet et s'élance vers son but suprême avec un frénésie tellement impétueuse, qu'il brûle pour ainsi dire l'étap du culte phénoménal (78*). Il se détache de toutes les images et s'ab stient de tous les gestes. Le phénomène lui apparaît comme une de rivation, amoindrissant la sensation béatifiante qu'il recherche dan l'union divine. Voulant s'abandonner à l'absolu, le sujet mystiqu est méfiant à l'égard de ce qui est relatif. Ivre d'infini, obéissan à un besoin d'expansion sans direction déterminée, il jette ses ap pétences dans la sphère de l'être incréé au-dessus des apparence

(78*) « N'allez pas croire que cette certitude (de l'union mystique) a pour objet quelque chose de corporel comme le corps invisible et réel d N. Seigneur dans le très saint Sacrement. Ici rien de tel: il n'est questio que de la seule divinité ». *S. Thérèse:* Le Château Intérieur. *V. Demeur* chap. I trad. Bouix.

i menacent d'entraver la polarisation de ses désirs et l'unification son être. — Mais cette religiosité avide d'abstraction se forgera anmoins un culte; elle cherchera une commotion religieuse tout ste dans l'absence d'objets et de formes, dans les expressions ré- ites de l'architecture égyptienne, dans le vide du parvis chinois, ns la vacuité voulue de la mosquée arabe, dans la pauvreté de ratoire minorite, dans le désert métaphysique qu'entrevoit la pré- cation de Me Eckhart, dans le ténébres de l'Eglise romane, dans la gidité linéaire de la statue prégothique, dans le silence du culte aker. Ces négations apparentes constitueront l'étrange caractère *culte mystique* que l'on pourrait nommer phénoménal à re- urs. Et l'âme, cette fois-ci, se confondra avec ces objectivités désin- rnées. Cette ruée vers l'infini est cependant exposée à un reflux. n ne dédaigne pas impunément la loi de la nécessité psychique phénomène cultuel. Il arrive que le désir éperdu de l'âme mysti- ue, s'élevant au-dessus de tous les modes et de toutes les «créatu- s», n'aboutisse pas à l'absolu. Aucune pensée ni aucune image soutenant plus l'effusion, l'élan demeure tout instinctif et la di- nation sans points de repère. Alors le désir inassouvi retombe mme l'aigle blessé sur terre et afin de ne pas expirer dans la sic- té spirituelle ou dans la stupeur imbécile, il se rabat avec une deur d'autant plus virulente sur les symboles matériels; pour tou- er l'objet convoité, il s'embrase au contact des intermédiaires et porte sur la chose sacrée son besoin d'union. Mais celui-ci ne uvant être satisfait par les «créatures», le désir se dissémine «le principe d'unité s'enlise dans une multiplicité» (79). Il en sulte donc ce que nous opposerons au culte mystique, *la mystique ltuelle:* Mystique des objets sacrés, cherchant des analogies entre me passionnée et le cierge, ou, comme dans la piété orientale, dé- rant goûter le divin renfermé dans l'icône ou le crucifix. Mysti- ue sacramentelle dans laquelle l'âme en fièvre recherche avec dé- es l'évidence de la présence divine dans les espèces eucharisti- ues (80). Mystique musicale qui, en des mélopées languissantes, rce l'âme inquiète et la caresse, comme pour la dédommager de ses volées paralysées. Mystique imaginative qui, ne pouvant attein- e celui que S. J. Chrysostome (81) appelle l'Ineffable, l'Inconce- ble, l'Invisible, l'Insaisissable, contemple l'Homme-Dieu dans sa uloureuse apothéose, s'énerve dans la vision du Christ-Roi, s'a- ndonne aux tendresses de l'Epoux rayonnant, ou bien s'épuise ns la réaliste dévotion du Sacré-Coeur ou des 5 plaies; bref, une

(79) *J. Maréchal.* Et. sur la psych. des myst., 1924, p. 193.
(80) Cf. *Heiler F.* Das Gebet 1921, 4, p. 522 s. Exemples nombreux.
(81) *S. J. Chrysostome:* 5 discours περὶ ἀκαταλήπτου M. P. G. 48.

mystique qui, par des figurations d'une phénoménalité criarde, en ivre les sens et excite les nerfs. Là encore, le sujet s'y plonge, pou s'y perdre.

### 3. Le courant ascendant: La perméabilité du phénomène cultu

Une fois établie la liaison entre la piété ascendante du sujet l'objet sensible, il est évident que celui-ci ne peut pas être une fi en soi. L'âme n'en utilise les puissances que pour passer outre s'élever à Dieu. Il s'agit de le dématérialiser, tout en lui laissa son apparence habituelle. Autrement dit, le phénomène cultu doit être perméable aux aspirations spirituelles. Il ne l'est pas, l'âme se bute au barrage de la matérialité ou si elle s'attarde dan la jouissance des vertus phénoménales qu'elle vient de s'assimile Cela peut advenir à tous les degrés de l'échelle des religions.

Il est faux d'admettre que l'adoration du phénomène impermé ble est le vice spécifique des grades inférieurs. Là, il est juste de di tinguer entre les instincts de la *mentalié primitive* et la piété avil qu'on appelle vulgairement le *fétichisme*. En réalité, le fétich pour le primitif, est un objet qui, participant aux énergies dissém nées de la nature, renferme un quelque chose extraphénoména une force, un mana, ou un quelqu'un, une âme, un démon, un die Le sauvage n'adorera cet objet qu'en tant qu'il est l'organe d'u pouvoir supérieur et qu'il est doué d'une vertu qui augmente propre provision de mana. Ce sentiment est originairement rel gieux. Il est vrai qu'il s'y superpose un élément magique: la fo mule d'incantation par laquelle le primitif déclarera théophoriqu ou contenant du mana tel objet arbitrairement choisi; en cela emprisonne le dieu dans l'objet (82). En principe, le fétiche n'e pas imperméable, mais offre une issue vers la réalité située au de du phénomène. Sa vénération repose sur la croyance, «que l'obj choisi comme image du dieu est animé» (83). *Dans la pratique,* est presque inévitable que le phénomène ne devienne pas rigide opaque, étant donné qu'aux yeux du primitif l'objet et l'image, l mage et la chose représentée ne sont qu'un. Alors le phénomèn émousse et absorbe le sentiment religieux qui est à la base de ce cul rudimentaire. Dans de nombreuses religions, ce sont les statu

(82) *v. d. Leeuw* (Einführung in die Phaenomenol. d. Rel. 1925. p. 2 nous donne des exemples de cette aberration.

(83) *Edv. Lehmann* RGG II p. 510.

s dieux elles-mêmes qu'on comble d'honneurs divins. Les prêes égyptiens d'Ammon, ainsi que les Hindous de nos jours encore frent leurs services à l'idole, la promènent, la parent, la nourssent, la divertissent. Les Chichbas du Yucatan emportent dans la taille les images de leurs dieux, tout comme les enfants d'Israël ur arche (1. Sam 4. 4.). L'adoration, devant s'élever jusqu'aux eux, s'arrête plus bas; l'émotion, au lieu de s'associer à l'idée de bjet, s'associe à la sensation de l'image qui représente l'objet.

On retrouve le même écueil d'un «arrêt émotionnel» (84) également dans les religions plus évoluées. Quoique, en *Israël,* il n'ait mais existé d'image humaine de Yahvé, l'arche était vénérée mme une divinité. D'autre part, malgré le 1er commandement, s objets sacrés, des amulettes, des idoles y étaient en usage. (Jér. , 21 ss; Osée 8, 11-13; 11, 2; Hab. 2, 18.) (84*). La polémique des ophètes se dirigeait contre les figurations du divin, non seulement parce que, empruntées au culte cananéen ou à des religions rangères, elles blessaient le prétendu spiritualisme bédouin du uple de Yahvé, mais parce que, divinisées, elles paralysaient ssor de l'âme vers le Dieu invisible.

La piété chrétienne, *en principe,* n'a pas pour objet le phénène: idoles ou images, crucifix ou vases sacrés, reliques ou ints. D'après la théorie officielle de l'Eglise, émise dès le uxième Concile de Nicée et confirmée par celui de Trente, besoin d'adorer doit en quelque sorte traverser l'image conète, puis l'image idéale, c. à d. une double phénoménalité, pour élever à Dieu auquel seul est dû un « cultus latreuticus ». n n'a qu'à se rappeler la belle et profonde interprétation que ssuet donne du culte des saints, pour se rendre compte que Eglise ne couvre pas de son autorité l'idolâtrie ou l'adoration de créature (85). Il n'y a qu'un point où nous ne suivrons pas l'armentation subtile de la théologie catholique: en ce qui concerne Christ, le dogme catholique enseigne que la nature humaine du igneur doit bénéficier de l'adoration qui revient à sa divinité (86).

(84) *Ferrero G.* Les lois psychol. du symbolisme, 1895, p. 111.

(84*) Es. 44,9 parle des idoles qui n'ont ni la vue, ni l'intelligence.

(85) *Bossuet:* Du culte qui est dû à Dieu. Oeuvres éd. Guillaume, t. III, 81: «Dans le ciel, le saint est un être qui se sent à peine lui-même, tant est possédé de Dieu et abîmé dans sa gloire... On ne peut... *s'arrêter en lui,* rce qu'on le trouve tout en dehors de lui et attaché par un amour imuable à la source de son être»; l'idolâtrie païenne s'explique par le fait e «tout ce qui était, avait de soi-même le fond de son être, aussi bien que eu».

(86) C'est ce que constatait Leibnitz: «même Dieu, dit-il, ne doit pas être

La considération scolastique selon laquelle il serait impossi de séparer la nature humaine du Christ de la nature divine à quelle elle est essentiellement unie, permettra d'introduire dans culte catholique l'adoration de l'hostie, du sacré-coeur, des ci plaies auxquels on adressera des prières (87) ou l'adoration des liques (croix, tunique, etc), qui, par quelques relations, sont r tachées à sa personne. Cette filiation admise, l'adoration du coe de Jésus se transmettra au coeur de Marie (88). Ces arrêts émoti nels que couvre la doctrine officielle, nous expliquent pourta comment, dans la *pratique cultuelle*, la piété, malgré le souci s cère de l'Eglise de ne pas tolérer l'idolâtrie, glisse facilement da une dévotion subalterne qui privera le phénomène de sa tra lucidité symbolique. Pascal (89) reprocha aux Jésuites de favori l'influence exclusivement matérielle du sacrement en considéra «comme négligeables les états spirituels» et en enseignant q l'homme pouvait s'agréger la substance des forces acquises par Rédempteur en une «matérialisation déterminante» (90). De son cô

---

adoré en tant qu'il a pris la nature humaine, mais plutôt en raison l'essence divine qui est seule parfaite.» (Cf. *Rommel:* Leibnitz u. d. Land v.Hessen-Rheinfels (1847. I. p. 251). Le problème du culte des saints et images a grandement préoccupé le philosophe. Il revient sans cesse à sujet dans ses entretiens ou dans sa correspondance avec Bossuet, des Bross Mme de Brinon, le culte des saints lui apparaissant comme un des principa obstacles de la vraie Eglise universelle. Il ne se reconnaît pourtant pas droit de repousser le culte des images, s'il est vrai que «l'adoration de D devant son image extérieure et l'adoration de Dieu devant son ima intérieure sont deux mouvements corrélatifs ». (Cf. *Baruzi:* Leibnitz l'organisation religieuse de la terre, 1907, page 324). On retrouve l'i piration monadologique de la philosophie leibnitzienne dans cette rem que que les images sont «des occasions extérieures de développements tout ternes». «Pour moi, écrit-il dans une lettre au Landgrave de Hessen-Rhe fels (Baruzi, ibid. 324), je reconnais qu'il faut exciter l'attention des ho mes par qq. chose de sensible, pourvu que cela ne détourne pas l'esprit (d la capacité est bien vite remplie par des images qui viennent des sens) l'adoration en esprit et en vérité ».

(87) Cf. *P. Schneider:* Herz-Jesu-Büchlein, 1894: « O coeur divin, me réfugie en toi dans la chère solitude», etc. Il faut reconnaître que ce prière, lorsqu'elle devient une requête, est adressée à Jésus lui-même: «Ne p mets pas, o Jésus, que j'abandonne jamais la demeure de ton coeur divin

(88) «De la dévotion au très saint et immaculé coeur de Marie». Limo 1840: «Parce que le coeur de Marie est la plus parfaite image du coeur de s fils, il a droit aux hommages que nous lui rendons... »

(89) *Pascal:* Xe lettre provinciale, éd. des Grds. Ecriv. t. I p. 321 s. 331

(90) Cf. *Baruzi:* Leibnitz et l'organisation rel. de la Terre 1907. p. 3

bnitz dit (91): «Il vaudrait mieux abandonner tous les finis que donner à l'infini les vices du fini». On est aussi tenté de voir un énomène imperméable dans la statue ou dans l'image placées ns une église indépendamment de l'architecture. Ne semble-t- pas avoir une existence particulière et être une «fin adorée». ns l'art gothique l'image individuelle s'insérait tout au con- ire dans l'image totale et c'est la cathédrale dans son unité qui itait les âmes à s'élancer vers l'infini. La dévotion vulgaire ne borne pas non plus à l'adoration du Christ divin et de ses reflets restres. M. M. *Neeser* (92) cite de nombreux passages du «Parois- des fidèles» de Mgr Marbeau (1911) où le culte de doulie est de- u un culte de latrie et où le saint «est devenu objet d'une prière *s'arrête à lui*» (93).

*Les réformateurs* se sont élevés contre le culte des saints et images, Zwingle et Calvin violemment, Luther avec plus de re- ue. Mais il faut reconnaître que leur indignation contre les abus pulaires qu'ils avaient sous les yeux, les a poussés trop loin. Leur émique qui n'aurait dû être dirigée que contre l'imperméabilité phénomène cultuel, en condamna l'usage même. — *Zwingle*, , dans le 2e colloque de Zurich, avait déjà discuté la ques- n du culte des images, et qui, dans la «Uslegung der Schlussre- » (art 20), s'était écrié: «O Dieu, accorde-nous un homme auda- ux comme Elie qui éloigne les idoles des yeux des croyants, car es le seul bien, notre refuge et notre consolation», reprit ce thè- dans un appendice que, sur les instances de quelques amis, il uta à son commentaire «de vera et falsa religione». Il y discute thèse catholique selon laquelle la vénération ne s'adressait pas images elles-mêmes, mais aux personnes qu'elles représentent, il lui oppose cet argument, à notre avis, insuffisant, que, dans conditions, on pourrait au même titre justifier l'idolâtrie païen- L'idôlatrie est évidemment condamnable, mais l'usage des ima- peut être légitime et de tendance religieuse, qu'il soit adopté des païens ou par des catholiques. — La réfutation de *Calvin* tout aussi peu probante. Il qualifie le culte des images de erstition entachant la gloire de Dieu, et pour le mettre au ori, il se réclame du témoignage de la Bible et des cinq premiers cles. — Le *catéchisme de Heidelberg* pose la question (qu. 98) de

(91) *Leibnitz:* Oeuvres éd. Foucher de Careil. 1859-75, t. I, p. 595.

(92) *M. Neeser:* Le Dieu de la prière chrétienne. Revue de théol. et de os. Lausanne 1923 N. 49, p. 268.

(93) p. ex.: «Faites, o Joseph, que notre vie s'écoule innocente, couvrez- s toujours de votre patronage.»

la façon suivante: «Les images peuvent-elles être tolérées comme l vre des laïques (biblia pauperum)? Réponse: «Non, car nous n devons pas vouloir être plus sages que Dieu qui ne veut pas fair instruire sa chrétienté par des idoles muettes, mais par le messag vivant de la Parole». *Luther* était plus conciliant. Il laissa subsiste les images pour une meilleure compréhension de la Parole, à con dition qu'elles n'infirmassent pas la confiance en la grâce justifian te de Dieu. Au fond, il abhorrait plus encore que l'inconscienc stupide des idolâtres, les excès fanatiques des iconoclastes. L *Confession d'Augsbourg* se dit être en accord avec la tradition d l'Eglise catholique en demandant que seul le Christ, «médiateur propitiateur, pontife et intercesseur», soit invoqué (94), et elle n prétend combattre que les abus du culte des images. Tous les réfor mateurs se rencontrent en ceci qu'ils désignent la Parole comme l phénomène cultuel par excellence, conforme à la spiritualité d la révélation divine. Ils admettent donc que l'ouïe serait un organ mieux approprié que la vue pour entrer en communication ave la sphère transcendante. On pourrait leur objecter, ainsi qu'à ceu qui s'en tiennent à cette conception prétendue spiritualiste, que l parole peut être au même degré un phénomène imperméable qu l'image ou que le geste absurde. Zwingle a déjà entrevu les danger de la bibliolâtrie. Luther ayant prétendu au colloque de Marbour (1529) que la Parole de Dieu était efficace, quelle que soit l personne de celui qui l'annonçait, Zwingle répliqua: «Si la per sonne du célébrant était indifférente de sorte que, prononcées pa un impie dans une assemblée d'impies, les paroles de l'institutio exerceraient néanmoins leur action, ce serait rétablir le papisme (95). Ou prenons comme exemple la prière liturgique du culte pro testant. Elle prétend aller au-devant des virtualités spirituelles d la conscience subjective et conduire les fidèles au-delà d'elle-même Mais qu'arrive-t-il? Au lieu de dégager les sentiments encore in formes, elle les arrête parfois, soit que les termes de la prière dé passent l'état d'âme des uns, soit que ses énoncés, émoussés pa un emploi trop fréquent, ne s'adaptent plus aux matrices mentale des autres. Cette prière sera imperméable. La phraséologie religieu se l'est souvent aussi bien que les textes émis dans une langu étrangère (96). Enfin, phénomènes imperméables: l'opus operatum

---

(94) «Hic invocandus est». Conf. Aug. Art. XXI.

(95) Procès-verbal du colloque de Marbourg. Chr. W. 1927, No 14, col. 64

(96) Chez les Romains les carmina Salaria se chantaient dans un lati que les prêtres eux-mêmes ne comprenaient plus.

observances pharisaïques et tout cérémonial ignorant les précep-
s ou les obligations éthiques de la religion.

Ces entraves de la piété ascendante ne sont *pas nécessaire-
ent définitives*. Même l'iniquité d'un croyant peut n'interrompre
e passagèrement le courant de vie qui s'est retiré de ses prati-
es cultuelles. Une traduction ou une explication catéchétique
uvent rendre moins obscurs des rituels en langue étrangère.
autres fois le phénomène pétrifié recouvre son ancienne trans-
rence ou une nouvelle ductilité, grâce à une régénération de
ntuition symbolique des Eglises qui, ou bien retrouveront l'anti-
e beauté d'un phénomène désuet, ou bien substitueront une
duction inédite au sens originaire, mais perdu de la chose sa-
ée. Exemple: les chrétiens se découvrent en entrant dans une
lise et, par ce geste, marquent leur respect à la divinité qui
censée y habiter; ils ne se rendent pas compte que ce rite était
imitivement un acte de soumission politique (97). L'aspiration
ligieuse ne devra donc pas s'épuiser dans la vénération d'un phé-
mène fossile, mais, l'ayant arraché à l'immutabilité dans la-
elle la superstition magique l'a confiné, et ayant libéré ses puis-
nces cachées, elle s'en emparera avec une nouvelle ferveur et,
l'étant assimilé intimement, elle s'en détachera d'autant plus
rement. C'est pour le quitter, qu'on aborde le phénomène, et
ur s'en dégager, qu'on y pénètre; n'est-il pas dit dans une liturgie
s. cène connue: «sans nous arrêter à ces symboles extérieurs que
us voyons et que nous touchons, élevons nos coeurs en-haut!»

### 4. Le courant ascendant: Deuxième étape.

*Les rapports entre le sujet religieux et l'objet divin par
l'iuntermédiaire du phénomène cultuel.*

Perméable, le phénomène cultuel, au lieu d'être une fin pré-
aturée, se révélera comme un organe utile des aspirations sub-
quentes du sujet: accrue par les puissances empruntées au phé-
mène, la piété s'élèvera vers Dieu. *Comment leur ascension se*

*ursuit-elle?* Et d'abord, il s'agit véritablement d'une ascension.
n instinct qui tient peut-être à notre structure verticale, peut-

(97) *Ferrero G.*: Les lois psychol. du symbolisme. 1895, p. 128.

être le sentiment que nos destinées sont suspendues à des phénomè nes très éloignés... tournent inévitablement les hommes, vers l zénith de leur lieu, vers le haut» (98). Cette tendance s'expliquer d'autant mieux, si on se rend compte que c'est une *inspiration «d'e haut»* qui, ayant orienté le croyant vers le phénomène et ayan traversé celui-ci, le pousse, au cours de la nouvelle étape encore vers le but transcendant qui est aussi son origine. L'impulsion di vine, consciemment accueillie par la piété «prophétique», voilée ou même anonyme pour la tendance mystique, s'agrégera, dans cett seconde étape aussi, les *forces personnelles du sujet.* Souvenons nous que, selon la conception intentionnaliste de la phénoménologi philosophique, la conscience religieuse tend vers une entité objec tive, phénoménale d'abord, ensuite transcendante, débordant l sphère des données empiriques et les formes de leur unité logique grâce à une intuition dont l'intuition sensible n'est que la base et qu M. *Husserl* appelle «catégoriale». C'est ce que l'Eglise a d'ailleurs en seigné de tout temps, sans donner, il est vrai, ce fondement philo sophique à sa foi: «Au moment du sacrifice, dit Saint Grégoire, l ciel s'ouvre à la voix du prêtre... il s'établit une union ineffable du visible et de l'invisible» (99). Le mouvement ascensionnel de l'âme s poursuit donc, après que le phénomène cultuel a réuni en un fais ceau les diverses tendances subjectives: affections, pensées, ima ginations, intuitions. Mais, après ce premier contact avec la phé noménalité, la conscience religieuse risque de nouveau de se dis séminer dans l'infini. Peut-être, allant au devant d'elle, Dieu l recueillera-t-il et l'apaisera. Ayant à nous en tenir aux virtualités subjectives, nous n'envisagerons pas cette éventualité. Nous n'avons pour le moment, qu'à nous demander, comment l'âme affronter les abîmes de l'absolu. Ce n'est que porté par *l'expérience ampliativ du phénomène cultuel* qu'elle réalisera l'effort d'une abstraction plus exigeante, d'un sentiment plus concentré, d'un amour plus dés intéressé. Le phénomène secondera cet effort de trois façons: 1) l'â me reviendra au phénomène concret et en répétera l'expérience pre mière; 2) l'âme, ayant recours à une pluralité de phénomènes, ap puiera l'effet d'un symbole central par l'action de phénomène adjuvants; 3) l'âme, sans revenir au phénomène concret, en subli mera l'image. *Répétition, multiplication, sublimation* du phénomène voilà trois possibilités qui permettront à la conscience religieuse d

(98) *P. Valéry*, cité par G. Hanotaux, discours de réception à l'Acad Franç. 1927.

(99) cité par *Boumard:* Formation chrétienne de l'âme 1923, p. 103.

ursuivre la direction ascensionnelle inaugurée au cours de l'étape tiale.

### a) Le phénomène itératif.

On revient à un phénomène qui a fait ses preuves, pour y re-uveler une émotion fondamentale et y puiser des forces nouvel-. On y revient, comme Antée auquel, quand il touchait la terre, ia, sa mère, communiquait une vigueur mystérieuse. Le phéno-ène ne participe-t-il pas, lui aussi, aux puissances de la terre, en mulant par ses ressources physiques la spiritualité religieuse? e image reproduite à l'infini, une formule répétée, un geste sté-otypé, un refrain musical, une intonation régulière, un répons in-riable exaltent l'âme, la travaillent et, à chaque reprise, la por-t plus haut (100). On pourrait distinguer le rythme des *répéti-ns monotones* et la réitération des *éjaculations énervantes*. Dans premier cas l'automatisme somatique produit une disposition ntale dont le concours sera nécessaire aux opérations supérieu-. Le mouvement régulier de certains rites canalise doucement la nsibilité, investit l'âme de recueillement et produit une polarisa-n affective qui ramène sans cesse l'attention vers l'objet spiri-el. Le fond mécanisé des formules récitées et des gestes habi-els, p. ex. de la prière du chapelet (101), formera le soutien d'une votion intérieure (102). Ce procédé itératif semble être particu-rement approprié pour la direction d'âmes grégaires, dont la sanceur demande à être remuée par un bercement régulier. — s redites *jaculatoires:* tautologies, interjections, allitérations, nviennent également à la mentalité primitive (103). Elles trahis-

(100) «Voluntas fortius attenditur ex geminata expressione», évêque Jebb é par *Stephen:* The book of common prayer, p. 569).

(101) Le rosaire de S. Dominique exige la méditation des 15 mystères que ebrent les 15 dizaines d'Ave, tandis que le chapelet de S. Brigitte n'impose des prières vocales. (Cf. Abbé *Girard:* Le chapelet des dix dizaines, dit de Brigitte. 1876 p. 33.)

(102) *P. Maréchal:* Etud. sur la psychologie des mystiques, 1924, p. 195. st vrai — le P. Maréchal ne le nie pas (cf. p. 193 s.) — que la répétition fré-nte de pratiques rituelles peut aussi affaiblir la valeur symbolique du et abaisser le geste au niveau du mouvement réflexe.

(103) p. ex. cette hymne sumérienne en l'honneur de Tamuz dans laquelle ormule: «le Seigneur est grand» revient à 13 reprises (cf. *Zimmern:* Babyl. nnen u. Gebete, 2. Auswahl 1911, p. 16) ou cette prière archaïque des Athé-ns: πλεῖστον οὖλον, οὖλον, οὖλον ἴει ἴουλον ἴει citée par *Heiler F.:* Das et, 1921, p. 157.

sent des instincts théurgiques. Il s'agit de contraindre le dieu à accorder aux prieurs ce qu'ils désirent, en le lui énumérant fréquemment et frénétiquement jusqu'à lui «*rompre la tête*», comme il est dit dans la parabole du juge inique (Luc 18,5). On a découvert le texte d'un ancien rituel d'Osiris dont les formes litaniques avaient pour but de ressusciter le dieu lui-même (104). «La répétition litanique et le refrain (de la poésie israélite) ne sont pas des procédés littéraires, mais des pratiques magiques qui doivent agir sur les puissances invisibles» (105). Nous ne nous arrêterons pas à l'abcrration magique qui, «impulsion prométhéenne» (106), se produit il est vrai, précisément dans la partie du parcours que nous étudions. Examinons plutôt l'effet que ces formules obstinément reproduites exercent sur la *mentalité du sujet* lui-même. Voyez les enfants qui prétendent obtenir quelque chose de leurs parents en ressassant leur désir avec une opiniâtreté accablante: leur procédé leur fait parcourir à eux-mêmes toute une gamme de sentiments depuis l'humilité qui supplie jusqu'à la colère qui écume; leurs demandes réitérées sont autant de coups d'éperon donnés à leur propre cabrice, afin qu'il ne se décourage pas. N'était-ce pas la même exaspération qui s'empara des Ephésiens, lorsque « tous d'une seule voix pendant près de deux heures», ils poussèrent ce cri: «Grande est la Diane des Ephésiens!» (Actes 19.34), de même que, 4 siècles plus tard, cette même populace éphésienne, s'échauffait, à l'occasion des controverses nestoriennes, en hurlant: « Gloire à la grande sublime et majestueuse mère de Dieu!» (107). En musique, la répétition de certains rythmes ou de phrases originales peut s'exacerber jusqu'à irriter l'auditeur. Un thème symphonique qui renaît sans cesse et qu'on attend avec joie ou avec angoisse, s'incarne véritablement dans notre esprit (108). Les flagellants du M. A. se communiquaient la transe en se servant d'une interjection répétée sans cesse. De nos jours encore, les derviches hurlants s'aiguillonnent par ce procédé.

De nombreuses formes liturgiques traduisent cette loi psycho

---

(104) Cf. *Rusch A.:* Ein Osirisritual in den Pyramidentexten. Zeitschr. ägypt. Sprache und Altertumskunde, 60 (1925), p. 16-39.

(105) *Causse A.:* R. H. PH. Strasb. 1924 p. 395 s.

(106) *Allwohn:* Ev. Lit. 1916, p. 18.

(107) Cf. *Heiler Fr.* Hauptmotive des Madonnenkultus. Zeitschr. f. Theo u. Ki., 1920.

(108) Dans l'oratorio de *Honegger:* «Le roi David», le choeur qui couronne la danse devant l'arche, reprend infatigablement ce refrain: « Jéhovah, viens à nous!» et marque puissamment une exaltation graduée.

gique. Les répons reposent sur ce principe; les paroles articulées r un préchantre (Ps. 53) sont reprises en choeur par l'assemblée. ı bien une parole approbative du peuple souligne l'énoncé du li- rge: le εἴη γάρ des Grecs (109), l'Amen des juifs et des chré- ns (1. Cor. 14,16) (110). Ou bien, en Israël, le peuple et le choeur s méchôrerim, répétaient dans la cour du temple deux strophes ernantes pendant l'office sacrificiel (111). C'est tantôt une phrase, ujours la même, une doxologie ou une supplication qui revient ec une insistance grandissante, tantôt ce sont des exclamations, Alléluia, un Maranatha (1. Cor. 16,22; Apoc. 22,20; Didaché, 6) qui jaillissent continuellement du milieu de l'assistance. Dans réunions de l'Armée du Salut ces appels incisifs et obsédants, tercalés dans la prière, s'insinuent dans la conscience malléable l'invitent à s'élever au-dessus d'elle-même. Dans les cultes consti- és ces exclamations itératives sont remplacées par des formes sta- aires qui, tout en se répétant, se répartissent à intervalles régu- rs dans l'ordre du culte; dans la messe, le «Dominus vosbiscum», «Pax vobis», le «Gloria», appelé à recouvrir les psaumes d'une en- oppe chrétienne, etc., Dans le culte protestant les salutations bi- ques, le Notre-Père, la bénédiction se présentent régulièrement à place prévue devant la conscience croyante, afin de la transporter rs Dieu.

Les répons adoptent souvent la forme de la *litanie* (λίτη = de- nde); une formule de prière se reproduit avec une uniformité ılue après chaque nouvelle requête et augmente progressive- nt l'intensité de la prière (112), le: « Louez le Seigneur! » des aumes 146-150; ou, dans l'Apocalypse celle-ci: « Que celui qui des oreilles, entende! » (Apc. 2,7. 11. 29; 3, 6. 13. 22; 13, 9) e les Evangiles ont vraisemblablement empruntée au service di- ı (Matth. 11, 15; 13, 9, 43; Marc 4, 23; 7, 16; Luc 8, 8; 14, 35). s neuf Kyrie de la messe sont les débris d'une litanie d'origine entale (113). La répétition de ces formules inusables explique

(109) Cf. *Wünsch:* Ein Dankopfer an Asklepios, Arch. f. Rel. Wiss. VII. s.

(110) *Glaue:* Amen nach seiner Bedeutung. (Zeitschr. f. Kirchengesch., N. F. 7. 1925, p. 184-198); plusieurs Amen auraient, selon S. Justin (Apol. I, 3 s.) répondu à la prière du liturge (προεστώς). Le P. *Casel* (Jahrb. f. Lit. ss., V. 1925, p. 239) estime que l'assemblée ne prononçait qu'un seul Amen.

(111) *Causse A.:* Les plus vieux chants de la Bible, 1926, p. 99.

(112) Témoignages de sa puissance: Monatsschrift f. Past. theol. 1919, 92.

(113) Cf. *Flicoteaux:* Vie spirit. 5, 1926, p. 122-140. — Selon les Const.

leur pérennité et leur passage d'une religion à l'autre (114). On s sert encore de la litanie dans les Eglises luthérienne et anglican (C.P.B. chap. 12)). Des liturgistes modernes proposent la réintro duction de répons variés et de litanies dans ceux d'entre les culte protestants qui ont laissé se perdre ce mode pathétique d'éd fication (115). — On retrouve également la raison d'être psycholog que des réitérations phénoménales dans le *parallélisme des mem bres* de la poésie des psaumes qui, par le dédoublement de l pensée, permet à l'âme non seulement de prendre conscience d ce qu'elle désire porter devant l'Eternel, mais de l'approfondir (116) — Il y a même dans la *prédication* protestante des redites oratoire visant à la mise en valeur d'un phénomène déjà utilisé. Le prédi cateur, surtout celui qui pratique le sermon d'évangélisation, re prend avec une régularité consciente des thèmes, des versets bi bliques, des mots d'ordre qu'il insère aux points saillants de so discours et qui impressionnent un auditoire populaire. — La stéréo typie de certaines *intonations* trahit la même intention de fair fructifier les valeurs d'un phénomène en le répétant: dans la *psal modie,* une cadence typique et toujours identique termine, san souci du sens de la récitation, chaque phrase ou chaque demi phrase (117). Isidore de Séville (118) ordonna que le préchantre ré citât la psalmodie « de manière à animer le cœur des auditeurs (119). La psalmodie fut plus tard confiée à deux choeurs. — Les *an tiphones,* refrains tirés de la Bible, ont d'ordinaire leur mélodie ty pique. Le *canon* qui n'était pas primitivement un jeu musical, mai une forme itérative de caractère sévère, renferme les puissance

---

ap. VIII, 6 s. (liturgie clémentine), le choeur des fidèles accueillait chaqu demande dite par le diacre par un kyrie. — S. Silvie, qui, en 385, fit un pèle rinage aux lieux saints, y entendit un choeur d'enfants répéter indéfinimen le Kyrie («quorum voces infinitae sunt»). Cf. Peregrin. Silviae, éd. Gamurrin p. 78).

(114) On trouve des traces de litanies dans les Mystères d'Isis. (*Apulé* Métamorph. IX, 27). Le Kyrie est probablement emprunté à un culte du soleil

(115) Cf. *R. Otto et G. Mensching:* Chorgebete 1924. — Chr. W. 1926 No 1

116) Les «Chorgebete» de Otto et Mensching o. c. essayent de monnaye les richesses du rythme psalmiste pour donner un mouvement nouveau, ascen dant au culte de parole protestant. Ex.: Ps. 103, les béatitudes; le cantique d Marie; 1 Cor. 13, etc. Cf. *Otto R.:* Zur Erneuerung u. Ausgestaltung des Gotte d. 1925, p. 28. 29.

(117) Pendant les persécutions déchaînées à Alexandrie par les Ariens les adhérents d'Athanase psalmodiaient, en réponse à la prière du diacre, c verset répété sans cesse: «Car sa miséricorde dure toujours». Ps. 136, 1.

(118) M. S. L. 83, 792.

(119) *P. Johner:* Neue Schule des Gregorian. Choralgesangs, 1921, p. 69

la magie imitative (120). Exemple suggestif, le « Pleni sunt eli » de J. S. Bach. — La *fugue* dans laquelle deux voix se suivent à distance égale, est une forme artistique de la répétition phénoménale; dans celle de J. S. Bach, on croit, à chaque nouvelle prise, voir croître le motif comme une plante. — Dans le *chant égorien,* la répétition sert à « activer le mouvement et à amener ne progression énergique » (121). Il arrive même que la seconde rase contienne une accentuation mélodique (122). Alors « on dit que le chanteur avec son cri frappe à la porte du ciel » (123). otons encore cette majoration dynamique provenant d'une répétition d'Alléluia dans la communion du lundi de Pentecôte (124). n Amérique, le récitatif en choeur (responsive reading) de psaumes de morceaux du N. T. sous forme de lectures alternantes du liturge et de l'assemblée ont impressionné Mr. Frick: (125) « ces citations, dit-il, sont vivifiantes... et approfondissent le sentiment religieux ». Le même nous rapporte que comme chant initial on entonne souvent cette hymne, pleine de vigueur: « Rejoice pure in heart » dont chaque strophe fait retentir ce refrain : Rejoice, rejoice, rejoice, give thanks and sing ».

Le *geste* répété est également appelé à donner aux aspirations ligieuses du sujet une consistance plus assurée. Le *signe de la oix* qui se reproduit une trentaine de fois au cours de la messe, it rappeler sans cesse aux croyants que la rédemption leur est quise par la croix du Christ. « Quid est, quod omnes noverunt, gnum Christi, nisi crux Christi? » (126). Le sens prophylactique geste n'est que secondaire. Luther lui-même prescrivit la répétion de ce rite dans son tableau des devoirs domestiques. « Le sie de la croix, dit l'abbé Auber (127), se multiplie à l'infini dans utes les relations liturgiques entre l'homme et la divinité ». — ns la plupart des cultes protestants, c'est un *objet:* le crucifix

(120) Cf. *Joede:* Der Kanon, 1927.

(121) *P. Johner:* Neue Schule des Greg. Ch. Ges. o. c. 1921, p. 73, mentionne de nombreux exemples de récapitulations mélodiques.

(122) P. ex. dans l'Introït de la Messe des Rogations: A) «Exaudivit de mplo suo vocem meam» (avec une portée allant du ré au la). B) «Et clamor us in conspectu eius introivit in aures eius» (avec une portée du ré au

(123) *P. Johner* o. c. p. 133.

(124) «Spiritus sanctus docebit vos». — «Alleluia!» — «quaecunque dixero is!» — «Alleluia, Alleluia!»

(125) Cf. *H. Frick:* Chr. W. 1926 No 5 col. 220.

(126) *S. Augustin:* Tract. 118 in Joan, 5.

(127) *Auber:* Histoire et théorie du symbolisme rel. 1884, IV, p. 160.

placé sur l'autel luthérien, la croix brodée sur les paremens, im primée sur la Bible et les livres liturgiques, sculptée au-dessus d la porte du temple ou dressée au haut du clocher qui, renouvelan incessamment le souvenir de ce que le Christ a souffert, inci les âmes à s'élever vers lui.

Il y a ensuite des *actes liturgiques* qui se reproduisent dan chaque culte, par exemple la bénédiction, ou à date fixe: la com munion, la confirmation. Enfin, *l'ordre du culte régulier*, se répe tant dimanche pour dimanche, entend tenir éveillée la conscienc religieuse et offrir aux aspirations ascendantes un cadre toujour prêt à concentrer leur fluidité et à diriger leurs tendances encor indéterminées.

Nous n'avons pas à détailler ici les dangers que renferme un répétition régulière de phénomènes cultuels; en se mécanisant, ell risque d'endormir la conscience, au lieu de l'éveiller. Toutes le Eglises (128) connaissent et combattent les inconvénients du phé nomène itératif (129), sans pour cela renoncer à ses vertus.

### b) Le phénomène multiforme.

Pour pénétrer dans la sphère transcendante, l'aspiration sub jective appellera en second lieu à son aide la *multiplicité* des phé nomènes: la musique exalte par exemple un texte; le geste accom pagne la parole. Prenons comme exemple classique le *culte d l'Eglise d'Orient*. Aucun autre n'est aussi riche en rites, geste objets sacrés et hymnes. Plus encore que celle de Rome, la mess d'Orient comporte des inclinations, baisements, revêtements d'ha bits somptueux, gestes symboliques — tel le transpercement d pain — signes de la croix, encensements, entrées processionnelle présentations et oblations cérémonieuses des espèces. Ce déploi ment cultuel qui représente le grand drame de la rédemption de puis les origines du monde jusqu'au rétablissement de toutes cho ses et particulièrement le fait central, l'incarnation de Dieu, tout cette symbolique a pour but la déification de l'homme. Elle se condera donc les efforts de la conscience humaine pour se rap procher de Dieu et pour se maintenir dans sa communion. Pobe

(128) Dans les couvents orientaux, l'eucharistie n'est célébrée qu'une fo par jour et par un seul prêtre, la multiplicité des rites n'augmentant pas leu grâces. S. François a également adopté et défendu ce point de vue. Cf. E ad. cap. sen. *Boehmer:* Analekten zur Gesch. des Fr. v. A. 1904, p. 60.

(129) Des liturgistes modernes ont voulu introduire dans le service divi le principe du perpetuum mobile, afin d'éviter la stagnation de la stéré typie.

oszew (130) nous affirme que la ferveur respectueuse avec la-
lle les fidèles d'Orient abordent les figurations cultuelles, est
narque même de la piété orthodoxe. Le culte avec ses sym-
s chargés de forces mystiques donne l'accès immédiat de la
ère céleste à ces âmes baignant dans un rêve mystique et vi-
e — ce qui est la dominante de leur vie religieuse — leur foi
a victoire de la vie sur les puissances de la mort (131). Le réa-
ne de cette croyance, selon laquelle la résurrection du Christ im-
ue la résurrection de la chair et la réhabilitation de toute la
ation matérielle (132) réclame une matérialité sacrée qui contri-
ra à la déification progressive des fidèles jusqu'à leur faire
ter l'athanasia en une anticipation mystique. Il est un ser-
e, dans les église d'Orient, qui nous permet de saisir sur le
l'évolution des tendances psychiques du croyant dont l'âme por-
par la puissance d'hymnes suggestives et de multiples céré-
nies s'élance vers la gloire de la vie éternelle: la *liturgie de la*
*t de Pâques;* elle est comme l'aboutissement des désirs reli-
ux et du spectacle liturgique de toute l'année ecclésiastique.
le début et encore au cœur de la Passion, on pressent la vic-
e du Christ. Lectures, chœurs et surtout le chant des trois
nes Hébreux dans la fournaise, annoncent le triomphe de la vie.
ute la foi enflammée se concentre dans cette requête de l'Eglise
ière: « Lève-toi, ô Seigneur! » La joie s'épanouit ; la supplica-
n de l'assemblée se renouvelle — le phénomène itératif ajoute
magies à celles du phénomène multiforme — vibrante, inlassa-
presque impérative, en un crescendo psychique (133): « Lève-
» Alors un nouveau phénomène donne à la joie spirituelle de
ıvelles ailes: sur le coup de minuit, le clergé apparaît et annonce
bonne nouvelle: « Voici le grand jour de la résurrection! Laissez-
ıs éclairer, humains! » Autre symbole impressionnant: des mil-
s de cierges s'allument et de cette mer scintillante s'élève le cri
llégresse: «Christ est ressuscité! » L'enthousiasme est à son
gée. Rites et paroles ont annoncé la venue du Prince de la
et disposent les âmes à s'unir à lui: « Pâques! Embrassons-
ıs! O joie! » Les âmes volent à Dieu; elles touchent au but.
message des phénomènes, on l'a vu, précède chaque fois de quel-
s degrés le mouvement intérieur, les aspirations ascendantes

(130) *Pobedonoszew:* Streitfragen der Gegenwart, 1897, 3.
(131) *Arseniew:* Ostkirche u. Mystik, 1925, p. 31.
(132) «Réjouis-toi, o création, et épanouis-toi comme un lys, car le Christ ressucité.» (Oktoichos — hymnes cultuelles — éd. *Maltzew* 1903, II, 357.)
(133) Arseniew o. c.

et leur aboutissement. Exhausser et exaucer sont le même m
dit M. P. Valéry; certainement, mais l'un prépare l'autre.

De même que, dans le culte oriental, l'assemblage de no
breux symboles est mis au service d'une expérience faisant for
tion de phénomène suprême, nous voyons dans les églises d'O
cident un système plus ou moins touffu de figurations cultuel
entourer et étayer une expression centrale, chez les catholiques
sacrifice eucharistique, chez les protestants le message de la Paro
Dans la messe, non seulement les rites essentiels, les lectures bib
ques, la consécration, l'élévation, les oraisons, mais aussi les pr
tiques secondaires, l'encensement, le baiser de la paix, le laveme
des mains, les génuflexions et les signes de la croix s'oriente
vers le Sacrifice (134). Dans le culte protestant, l'annonce de la P
role attire également dans son orbe les gestes, les cantiques et l
prières dont se compose le service divin. Ces phénomènes pr
parent l'édification de l'assemblée qu'ils exaltent et conduisent
la communion avec le Verbe divin.

La piété cultuelle de toutes les religions compte tout spécial
ment sur la collaboration de phénomènes multipliés pour le *se*
*vice de louanges*. Dans le 150e psaume, tous les instruments so
appelés à magnifier l'Eternel: «tout ce qui respire » doit s'ass
cier à cet office « épénique » (Dom Festugière): la nature,
ciel, la terre, la mer, les astres (Cf Ps. 8, 4; 19, 2; 50, 6; 69, 35; 89,
Henri Suso, le mystique souabe, invite dans son magnifique « Su
sum corda » (135) toutes les créatures à corroborer de leurs mil
voix l'humble cantique de l'homme. D'autres hymnes reprenne
ce thème (136). Dans d'autres cantiques, la communauté se repr
sente être soutenue dans ses chants par le chœur des anges, d
martyrs et des saints (137). Ce dernier aspect du phénomène mul

(134) L'abbé *J. Herwegen* reconnaît expressément que ce qui, dans le cu
catholique, est essentiel, c'est le sacrifice que le Fils offre à son Père. (Jah
f. Lit. Wissensch. V. 1925 p. 168). D'autre part, le P. *Athanase Wintersig*
firme que ce n'est pas le caractère d'oblation qui, dans la messe, est l'é
ment primaire, mais le caractère mystérique, et que le fait de recevoir y
accentué tout aussi fortement que dans le protestantisme. (Jahrb. f. Lit. Wi
V, 1925, p. 171.)

(135) v. *Scholz W.:* Deutsche Mystiker 1916, p. 9-11.

(136) Engelbert d'Admont (1331) (Analecta hymnica xxxv. 9. Cf. *Günth*
M. G. K. 1823 10/12, p. 158) voudrait posséder 100 langues («mihi sint li
guae centrum») pour exalter le Seigneur. Et Mentzer chante: «O dass ich ta
send Zungen hätte!» dans le second verset, il engage les feuilles, les herb
et les fleurs à joindre leur vie et leur mouvement aux siens pour l'honne
de Dieu.

(137) «Märtyrer, ihr in der Krone»... «Ich auch auf tiefsten Stufen.»

orme nous fait déjà entrevoir la troisième possibilité d'une action hénoménale destinée à seconder les aspirations ascendantes du su-et: la sublimation du phénomène.

### c) Le phénomène transfiguré.

Nous admettons au-dessus du monde sensible une échelle de va-urs, un monde surnaturel où la pesanteur de la terre se perd. u-dessus des données matérielles s'étagent les valeurs spirituel-s, esthétiques et morales à travers lesquelles la foi espère saisir ieu. Les phénomènes sensibles sont les indications qui désignent chemin montant vers les autres. L'âme, de plus en plus affran-hie de ses attaches terrestres et comme dépossédée d'elle-même, sent magnifiée dans tout son être en s'élevant de degré en de-ré sur cette échelle de Jacob. (Nous verrons que celle-ci sert éga-ment à la descente de Dieu, les forces se concrétisant progressi-ement d'abord dans les valeurs supérieures, puis dans d'autres ui sont plus bas) (138). Appliquée à la phénoménalité cultuelle, cette onception nous fait voir, comment le phénomène s'idéalise et pro-tte dans l'infini les rayons de l'image qu'il représente matérielle-ent, créant des copies de plus en plus éthérées, mais servant ncore à orienter l'élan de l'âme dans la direction de l'Idéal con-oité. « La Liturgie part de la vie des sens pour passer à celle de ntelligence et du sentiment, puis à l'union » (139). Prenons un xemple typique: la *dévotion du Sacré-Cœur*. L'image sensible une ois traversée (139*), c'est le coeur lui-même dans sa substance sentielle qui apparaît comme l'objectif de l'âme, ensuite ce sera ésus dont le cœur est l'organe, puis, la projection se prolongeant ncore, l'âme croyante verra une relation s'établir entre le cœur

---

Heilig, heilig singen alle Engelchöre»... «Herr, vernimm unsere Stimm, da ch wir Geringen unsere Opfer bringen!»

(138) Cf. *Gründler:* Elemente zu einer Rel. Philos. auf phenomenol. undl., 1922, p. 73 s. — Swedenborg a donné une forme imagée à cette con-otion de la Parole quittant le 3e ciel pour aboutir, mélangée d'éléments in-rieurs, jusqu'à l'homme.

(139) *Dom Festugière:* Revue philos. 1913, p. 746.

(139*) Wieland, le classique allemand, a pris la défense des jésuites qu'on cusait d'adorer «le coeur de Jésus en tant que muscle qui attire et qui ren-ie le sang»; il n'y voyait qu'un «moyen de favoriser la dévotion sensible, rce qu'elle est la plus vivante et la plus efficace». Der teutsche Merkur, 39, p. 208-220, cité par *M. Barth:* Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsass, 1928, 2. — *Harnack* reconnaît que «le culte du coeur de Jésus est une source de nédictions, s'il est pratiqué avec humilité, les yeux élevés vers le Dieu qui uve». (Lehrb. d. Dogm. Gesch. III, 1910, p. 341-747 s.; cité par Barth.)

divin de Jésus et l'amour éternel de Dieu. Ainsi s'opère une so
d'ascension conduisant, en phases parfois tumultueuses, du r
à l'idéal, du fini à l'infini, du sujet religieux à l'objet divin. « Acc
sible par un de ses termes qui est mis à notre portée et prop
tionné à notre mesure, cette relation nous échappe, en partie
moins, par l'autre terme qui se perd dans l'insondable infini
Dieu» (140). L'Alléluia de la messe du Samedi-saint nous offre ég
ment un exemple de sublimation consciente du phénomène. Il
bute timidement par une petite tierce; deux fois, la mélodie reton
comme pour recueillir des forces nouvelles et enfin s'élance en
quartes audacieuses et triomphantes (141). — Dans la piété cultu
du *protestantisme,* l'abstraction progressive du phénomène hypos
sié est moins perceptible. Ce sera la figure du Christ qui, ici, s
vira de phénomène, détaché déjà quelque peu de la sphère physiq
Le cantique ou la prédication font rayonner cette image devant l
prit du croyant. Elle lui servira de point d'appui et le guidera
des projections de plus en plus spiritualisées vers son but suprê
Le Jésus de l'Evangile se confondra avec le Christ céleste, et d
le Fils apparaîtront les traits du Père! C'est cette transfigurat
que note S. Paul: « Dieu a fait briller la lumière dans nos coe
pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur
face du Christ » (2 Cor. 4, 6). Ici, nous voyons tracé le circuit
tier: l'impulsion immanente de Dieu, l'aspiration religieuse du su
le Christ comme phénomène médiateur, la gloire de Dieu comme
nier terme. Il est facile de transposer dans le domaine cultuel c
expérience personnelle de S. Paul, car c'est précisément dans le c
que le rapport phénoménal, tout en étayant l'expérience primord
due à l'initiative de Dieu, vient parfaire le cycle de la vie religie
La piété, ayant pris contact avec le phénomène, prend conscie
d'elle-même. A mesure que le phénomène se dématérialise,
s'affine. La sublimation du phénomène contribue à constituer d
l'homme un moi supérieur, une volonté de plus en plus apte à s
crer dans la spiritualité dernière de l'Etre absolu. Un effort d'a
spiritualisation qui, en épurant continuellement notre intention
ligieuse, en promet l'aboutissement, va donc de pair avec la tran
guration continue du phénomène objectif.

***

(140) Mgr *Baudry:* Le coeur de Jésus, 1872.
(141) Cf. *P. Johner:* Neue Schule des Gregor. Ch. Ggs. 1921, p. 124.

Nous avons vu que le symbole itératif, appelé à augmenter la tentialité du phénomène simple, s'insère aisément dans des complexes des phénomènes variés; le phénomène sublimé dont nous venons de reconnaître l'effet supplétif, pourra également ajouter ses issances à celles du phénomène répété ou du phénomène multiforme ou des deux. Soutenue par cette phénoménalité tantôt combiée, tantôt incomplexe, la vie psychique prend son essor et s'abanonne à l'objet divin, à l'«être» (142). Il nous reste cependant quelues énigmes à signaler, sinon à élucider.

1) Si le terme final du mouvement ascensionnel de l'âme est ué dans l'au-delà, quel est le *point exact* où la subjectivité religeuse dépasse les limites de la sphère immanente et où la foi, dans n mouvement propre, réussit à se transcendre elle-même? Ou en, vu d'en haut, quel est le moment précis, où la réalité transndante s'ouvre et s'unit aux mouvements émotifs et volitifs du sut? Etant donné qu'en tant qu'aspiration humaine, jamais la conissance religieuse ne dépassera les confins de la vie psychique, le ssage de l'âme dans la sphère transcendante restera toujours myérieux. On ne pourra affirmer que ceci : Cela ne peut être que ns l'Esprit qui appartient aux deux ordres ou, vu du côté subjec, que dans la foi qui est à la fois oeuvre de Dieu et acte de l'homme, que l'humain et le divin se toucheront. Cette rencontre, toururs inconcevable, s'effectuera *à l'aide* du phénomène cultuel dont sujet se sera assimilé les dynamies essentielles, et même *en lui,* ce me compris dans le sens formel; en lui, c. à d. dans l'atmosphère ne réalité supraempirique qui enveloppe le phénomène. En tout s, le phénomène cultuel ne sera qu'un organe médiateur que l'Esit, celui de l'homme ou celui de Dieu, aiguille sur un but supéeur, un adjuvant de la foi subjective, un commutateur de la grâce vine.

2) Mentionnons une seconde obscurité. C'est un fait que l'asation ascensionnelle du sujet n'atteint pas nécessairement le but ltuel. Comment se fait-il que, quoique portée par l'expérience conente ou latente d'une promesse divine, et quoique guidée par les issances du phénomène cultuel, *l'âme n'aboutisse pas* toujours au ntiment décisif de la présence réelle de Dieu? Il est certain que eu lui-même, en vertu de sa souveraine liberté, peut se soustraire désir de l'âme qui le cherche! Mais ce qui est plus fréquent, c'est e le sujet religieux ne réussisse pas à s'affranchir des *servitudes*

(142) «sich einem Sein hingeben». *Max Scheler:* Vom Ewigen im Menschen, 1, p. 646.

*de la subjectivité:* l'âme mystique, d'abord, se fiant avant to l'élan de sa passion, se voit rejetée sur terre où elle gît épu désenchantée. Il y a ensuite le sort des âmes faibles. C cientes de la vague religiosité qui les a poussées vers le culte e leur assure une bonne conscience et quelque sécurité, elles se tentent d'une expérience cultuelle qui, n'étant ni une rencontr doutable avec le divin, ni une bénédiction inouïe, n'a rien d'e ordinaire. Elles se confinent dans la médiocrité des petits s ments; elles s'accommodent d'harmonies factices; elles se repo sur quelques symboles consolateurs. Ce qui paralyse encore l'e c'est que le sujet cultuel est une collectivité. Quand même quel âmes privilégiées, préparées par une piété de tous les instants teindraient d'une manière durable le terme final et transcendan culte, il est douteux que la collectivité entière s'élève par l'éc des phénomènes sur les hauteurs où habite Dieu. Il ne suffit don qu'en vue de l'aboutissement du courant ascendant toutes les co tions subjectives soient remplies. Une suite d'états psychique ex. la succession classique de l'ascension de l'âme: purification, mination, union, ne réalisera pas encore la communion de la science humaine avec la réalité divine. Il faut que Dieu non s ment donne l'impulsion à nos aspirations à la manière d'une c efficiente, mais qu'il nous attire à lui à la manière d'une caus nale. Alors l'ascension de l'âme qui s'approche du terme, sera fin de compte, une assomption, une «renonciation totale et do selon le mot de Pascal. A la certitude s'ajoute un pressenti ineffable. Ce sera l'Esprit absolu qui, ayant d'abord incité les finis à entrer en relation avec lui, les accueille aussi à la fi parcours et parfait le circuit de vie dont il est la source et le but

3. *Troisième problème:* En admettant que, dans la vie cultu l'union du moi et du toi religieux est l'oeuvre exclusive de Dieu, sera *l'apport respectif* et subsidiaire de la spiritualité subje d'une part, et de la phénoménalité cultuelle d'autre part? Ou, exactement, dans quelle mesure la grâce divine exerce-t-elle sur l une action immédiate, soit causale, soit finale? et dans quelle sure agit-elle par l'intermédiaire de l'objectivité cultuelle? ne nous cachons pas que la structure idéale du culte postu synthèse harmonique des forces coopérantes. Mais le fait est si plexe que l'insuffisance de notre intuition nous a obligé d'en dé les données selon la méthode discursive, en suivant, étape par

(143) *Bernanos:* Sous le soleil de Satan, p. 127: «Le but venait à lu la rapidité de la foudre.»

, la courbe partant d'A (âme) passant par P (phén.) et allant à D
ieu). Cette courbe est une ligne idéale. Ce qui, dans son tracé, a
é, pour plus de clarté, décrit comme successif, peut, dans la réa-
é, être simultané. Les impulsions immanentes à l'âme peuvent
ïncider avec l'action des forces transcendantes transmises par le
énomène cultuel. D'autre part, la réaction de la piété subjective,
i, en principe, est tantôt réceptive, tantôt affective, peut être en
ême temps réceptivité de la foi et affectivité mystique, ce que M.
haeder a appelé «mystique de la foi» (144). — Ensuite, en ce qui
ncerne la part du coefficient phénoménal: l'action souveraine de
ieu peut tout ensemble préparer «l'unité téléologique» du phéno-
ène en vue de la réceptivité humaine, et utiliser les impressions
énoménales préalables du sujet. De plus, ce qui complique encore
spect du fait cultuel: la contraction des éléments dynamiques du
lte peut se produire également dans le parcours opposé des puis-
nces vitales, qui partent de Dieu (D), traversent le phénomène (P)
visent l'âme (A); l'action divine et la réaction subjective s'y con-
ndent; enfin, cette ligne idéale que nous tracerons (DPA),
ajuste parfois si intimement à celle que nous venons de décrire
APD), qu'il n'est plus possible d'en distinguer les tendances origi-
aires. En tout cas, nous ne pouvons tenter une synthèse intuitive
e ce jeu de forces convergentes, qu'après avoir étudié cette seconde
ajectoire, celle du courant descendant.

---

## II. Le courant descendant.

### 1. Première étape.

*Les rapports entre Dieu et le phénomène cultuel.*

Nous abandonnons la voie de la subjectivité religieuse que nous
considérons, d'ailleurs, elle-même que comme une section d'un

aste cycle théocentrique, et nous passons au tronçon du circuit
ui est déterminé par l'intervention phénoménale de l'objectivité

(144) p. ex. le sentiment d'éprouver la présence réelle du Christ dans
foi. Cf. *Schaeder E.:* Die Mystik des Glaubens, Monatsschr. f. Past. theol.
26 No 7/8, p. 161 ss.

divine (D. P.). Ce ne sont pas seulement les hommes qui célèbre le culte, c'est aussi Dieu qui y vit sa vie. Si, d'après les directive de la phénoménologie intuitive, la recherche philosophique ne do pas se borner à fournir l'analyse d'états subjectifs, mais aus décrire l'objet intentionnel, pourquoi ne ferions-nous pas rentr dans le cercle de nos spéculations intuitives l'objet divin, ou d moins les effets de son action intentionnelle? L'âme de notre ép que réclame une affirmation plus nette de l'objectivité divine e dans le culte en particulier, une expérience plus certaine de la pr sence réelle de Dieu, que ne nous la promettent le subjectivism romantique du côté protestant, ou certaine mystique sentimenta du côté catholique. Si la théologie protestante demande, entre au tres, une prédication moins psychologiste et anthropocentrique si les liturgistes bénédictins réclament la souveraineté absolue d la Liturgie authentique, c'est pour pouvoir faire ressentir aux a semblées la réalité du divin en tant que fondement de notre édifica tion et en tant que but de l'adoration. Les phénomènes cultuels n sont donc pas seulement appelés à accorder aux aspirations subje tives du croyant des échappées plus ou moins incertaines dans sphère de l'absolu, mais aussi à transmettre à la conscience rel gieuse les grâces que Dieu veut lui communiquer. Mais sont-ils vra ment capables de nous mettre en contact avec cette objectivité tran cendante qui demande à être immanente, sans être noyée dans le flots du sentiment? Voici le *problème* qui nous occupera donc e premier lieu: Comment les entités phénoménales et surtout réifo mes peuvent-elles être les véhicules de puissances hyperphysique et spécialement d'une réalité créatrice, spirituelle, infinie, transce dante? Et, par suite, le commerce de Dieu avec l'âme peut-il dépe dre de mouvements, d'actes, d'objets, d'ustensiles, d'heures et d lieux? Si Dieu existe en dehors de l'espace, quelle valeur un san tuaire aura-t-il? Si pour Dieu le temps n'a aucune réalité, quelle fo ce divine pourrons-nous attendre de l'année ecclésiastique? Si Die est l'Un irréductible, que pourra nous dire de lui la multiplici des objets dont se sert le culte? Il ne nous reste qu'à essayer d saisir intuitivement les données objectives de la réalité transce dante, telles qu'elles se polarisent dans le phénomène cultuel et d'e tirer au clair la signification intime (145).

Exposons d'abord le point de vue *religieux:* L'idée de Dieu fa homme en Christ n'est que l'expression historique du fait que l'i fini s'est rendu sensible en prenant forme et corps dans un homm

(145) Die «Sinnlogik». *M. Scheler:* Vom Ewigen im Menschen, 1921, p. 37

)r, le Verbe divin a habité parmi nous non seulement dans la chair, nais aussi dans l'Evangile et non seulement dans la parole vivante le Jésus, mais aussi dans celle écrite qu'on lit journellement dans a messe et qu'on interprète chaque dimanche dans le culte protestant. Si l'on admet que le Verbe se révèle, noir sur blanc, sur les euillets d'un livre, pourquoi n'aurait-il pas la liberté de s'adresser ux fidèles recueillis par quelque autre médium sensible, le pain, le in, le métal, la toile? — Evidemment, mais à une condition? «Nous ne comprenons les choses que si nous nous mettons avec elles dans e même état de prière» (146). «Aimez la création de Dieu, l'univers out entier et chaque grain de sable, — aimez chaque feuille et chaque rayon de soleil, — aimez les animaux, aimez les plantes, aimez outes choses; et si tu aimes toutes choses, tu comprends le mystère de Dieu dans les choses» (146*). C'est ainsi que Thomas de Celano a pu dire de S. François: « D'une façon incompréhensible pour es autres, sa clairvoyance pénétrait jusque dans la profondeur de haque créature, comme s'il eût déjà pénétré dans la rayonnante iberté des enfants de Dieu» (147). C'est ainsi que Saint Augustin arle «de la vraie conscience» qui saisit les choses comme elles ont réellement, en elles-mêmes, et qui, sans voir Dieu matériellement, appréhende tout «in lumine Dei» (148): «Je jetai mon regard ur le monde des choses et je vis qu'elles te doivent toute leur xistence et que toutes choses sont renfermées en toi, non comme lans un espace, mais parce que toi, la Vérité, tu tiens toutes choses ar ta main...» (149). Saint Paul découvrait également le Kyrios en outes choses: «Toutes choses subsistent en lui» (Col. 1,17). Le hrist, à ses yeux, est principe et fin de toutes les oeuvres de Dieu, ar Dieu a «réuni toutes choses en Christ, celles qui sont dans les ieux et celles qui sont sur la terre» (Eph. 1, 10). Ou prenons comne exemple de piété catholique cette apostrophe extatique: «O Jéus, je veux étudier votre coeur en toutes les créatures, puisque tou-es sont les expressions de vos beautés. Je veux étudier toutes les réatures dans votre coeur, puisque c'est en lui seul qu'elles trouent leur perfection... j'irai serrer dans mes bras les arbres de la orêt et à toute créature je dirai: Ah! puisque tu as une voix, parle-

(146) *Paul Claudel:* Feuilles de Saints. 1926, p. 62.

(146*) *Dostojewski:* Les frères Karamasow. (Discours du Staretz Zosima.)

(147) *Th. de Celano:* Legenda I. pars I. c. 29 trad. allem. de Ph. Schmidt, . 56.

(148) Cf. *Max Scheler:* Vom Ewigen im Menschen, 1925, p. 388. *F. Ménéoz:* Le problème de la Prière, 1925, p. 195.

(149) *S. Augustin.* Conf. liv. VII.

moi de celui que j'aime... que tout redise le coeur de Jésus. Il es là; il est au milieu de nous» (150). De cette exclamation enflammé ne retenons que le fait qu'elle glorifie la présence réelle du divi dans les choses. En effet, le dieu de la piété n'est pas une grandeu retenue par son essence dans les sphères inabordables de l'absolu séparée du monde, hors du temps, au-dessus de la réalité concrète Il se révèle aux hommes non seulement dans leur for intérieur mais ausi dans l'épanouissement des forces universelles. Saint Pau n'a-t-il pas, dans l'émouvant passage Rom. 8, 19-22, ressenti cett cohérence intime, en liant à la glorieuse libération des enfants d Dieu l'affranchissement de la création soumise à la vanité? Cett entente intime de Dieu avec les choses visibles et des choses ave l'âme humaine n'implique pas une confusion panthéiste du Créa teur et de la création. Le fait de la coïncidence de Dieu et de l'uni vers n'infirme pas le principe de la souveraineté absolue de Dieu, l sagesse et la puissance divine ne s'épuisant pas dans la création

Cette manière de voir religieuse ne peut-elle pas être étayé par des intuitions *philosophiques?* La certitude d'une triple corres pondance entre Dieu, le monde et la conscience humaine, repos sur la conviction d'une *unité originairement indifférenciée. — L'idé de Dieu* l'exige déjà. L'Esprit est un, parce que toutes ses manifes tations sont coordonnées; les lois de la nature ne nous démontrent elles pas l'interdépendance des phénomènes de la nature (151)? Selo l'idée fondamentale de la philosophie de Fechner, ce qui est con tenu dans n'importe quelle partie du monde, comme élément indis soluble de son être, doit également être contenu dans la totalité d monde. Cependant «une action réciproque des choses, dit Lotze n'est possible que si la seule et même entité qui embrasse le Tout tout en étant différente du Tout, est supposée agir dans toute ensemble et susceptible de l'action commune .de toutes » (152) L'idée de Dieu, le fait de l'unité des lois divines, nous per met de pressentir l'unité primordiale de l'Esprit et du monde. — Nous en relèverons également des symptômes en pénétrant dan *l'essence des choses.* N'existe-t-il pas une forme profonde des cho ses qui, tout en se manifestant phénoménalement, tend à l'unité fi gurative d'une réalité supérieure? Tous les aspects extérieurs de l chose et du fait: le son, la couleur, la surface, le mouvement, la lu mière dans laquelle baigne l'objet, le rythme dans lequel s'accompli

(150) *Mgr. Baudry.* Le coeur de Jésus. Pensées chrétiennes, 1872.

(151) Cf. *Mirabaud.* Cahiers contemporains 1926, p. 148.

(152) Cf. *Witkop:* Deutsches Leben der Gegenwart. *M. Scheler:* Die deut sche Philosophie, p. 151.

'acte, l'ensemble dans lequel se poursuit le fait, tous ces prédicats ne concourent-ils pas à la manifestation de ce fond essentiel? Cette onstitution des choses ne prouve-t-elle pas que celles-ci ne sont as aussi vides de sens et aussi inertes qu'on le croit d'ordinaire? Elles ne s'épuisent pas dans la matérialité brutale; gonflées d'une xubérance qui est le contraire du mécanisme des lois de la nature ffirmé par la science, elles existent d'une vie propre et d'une vie niverselle comme dans une attente continuelle d'un coefficient qui ccomplira leur épanouissement et leur permettra de réaliser une ensée divine, à la fois cosmique et salutaire pour les hommes? «Les pierres crieront», dit Jésus (Luc 19, 40). — Pour démontrer 'unité primordiale du Tout, on peut partir de l'idée de Dieu ou de 'essence des choses; on peut également partir de la *conscience humaine*. Nous dirons: Si Dieu est en relation avec l'homme, il faut u'il le soit aussi avec l'univers auquel appartient l'homme et dans equel on ne peut pas isoler l'homme. Tout s'y tient «grâce à la onnexité des faits et des lois qui régissent l'univers» (153). Si Dieu e révèle dans la conscience, il se révèle aussi dans la nature.

C'est au sein de cette unité primordiale que se rencontrent donc *remièrement Dieu et le monde des choses*, comme «deux réalités à a fois différentes et coïncidentes» (154). *Deuxièmement, la nature et 'esprit humain* s'y unissent en de subtils accords, puisque, dans le ondement du monde, il existe une vie spirituelle dans laquelle les personnalités morales plongent leurs racines. *Troisièmement, la conscience de l'homme* peut y prendre contact avec le *Logos* répandu dans l'ensemble de ce qui existe (155), c. à d. avec la dernière et décisive réalité de Dieu. Que nous envisagions cette connexité des rois facteurs du point de vue de Dieu, de celui du monde, ou de celui du sujet religieux, nous voyons ces trois éléments se rejoindre. La vie universelle de *l'Esprit divin* déverse ses flots à la fois dans le vase des choses sensibles et dans le récipient de l'esprit umain. Ou, deuxième manière de voir, la *phénoménalité concrète* st le théâtre où se rencontrent la réalité transcendante et la spiriualité humaine. Ou, troisième point de vue, «la vie religieuse de

(153) Cf. *Ch. Hauter:* Religion et Réalité, 1921, p. 113.

(154) *Ch. Hauter:* Religion et Réalité, 1921, p. 131.

(155) «C'est le Logos présent en l'esprit humain qui accueille, par l'évidence d'intuitions immédiates, la vérité en laquelle s'exprime la réalité correspondante du Logos objectivement répandu dans tout ce qui existe.» *F. Mégoz:* Probl. de la Prière, 1925, p. 197.

*l'homme* est tout ensemble la manifestation d'une vie cosmique e le point spécial où l'individu participe à ce Tout et à cet Un » (156)

Pour les besoins de notre étude nous ne retiendrons de cette dé monstration que cette vérité: *la vie divine palpite dans la sphèr de la nature.* De même que, dans le processus subjectif, nous avon constaté une association organique de la piété subjective et du phénomène qui permet à l'âme de s'élever vers l'Etre, ainsi nous constatons dans le processus objectif une *association organique d la puissance divine et du phénomène* qui lui sert de véhicule. De part et d'autre, c'est une relation unissant l'esprit et le corps, la corporalité n'étant pas seulement le moyen perméable que traversent les deux courants de vie allant de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, mais l'organe même par lequel l'Esprit, ici et là, peut se communiquer. En affirmant cette prise de contact phénoménale de l'Esprit, nous ne matérialisons pas l'Etre divin. Nous rejetons toute conception magique de l'objet sacré. La spiritualité reste, à nos yeux, l'élément qui domine la phénoménalité religieuse. Dieu la choisit précisément, parce que lui-même est essentiellement différent de l'univers empirique. Esprit personnel, il domine la totalité des choses physiques et morales, sans être asservi au jeu des causes et des effets. Il peut, tour à tour, se servir de tous les moyens d'être sensible, non seulement de la conscience humaine, mais aussi de la nature. Choisi par lui, le phénomène sensible acquiert une réalité supérieure (157); son apparence terrestre perd de sa réalité propre pour ne servir que la réalité divine, c. à d. pour aider Dieu à parfaire ses fins miséricordieuses, et cela nous conduit à la deuxième étape du parcours descendant.

## 2. Deuxième étape.

### *Les rapports entre Dieu et le sujet religieux par l'intermédiaire du phénomène.*

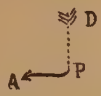
Dieu atteint l'homme par le médium phénoménal. Revenons au motif intentionnaliste que nous avons déjà découvert comme

---

(156) *Eucken R.:* Hauptprobleme der Rel. Philos. der Gegenwart, 1912, p. 8. s.

(157) Si nous ne nous abusons pas, nous nous rencontrons ici avec les développements quelque peu obscurs de M. *P. Tillich* (Theol. Blätter. Ueber gläubigen Realismus. Mai 1928). L'absolue force, dit-il, pénètre dans ce qui est

constituant l'unité téléologique du phénomène cultuel par rapport aux dispositions religieuses du sujet; ne retrouvons-nous pas ce




même motif dans la destination du phénomène mis au service de l'objectivité divine? En effet, Dieu unit ses grâces au phénomène, non substantiellement, il est vrai, mais spirituellement, parce qu'il a comme objectif notre âme, parce qu'il désire toucher notre coeur, soulager notre conscience ou éclairer notre esprit. C'est uniquement dans cette intention «philanthropique» (157*), qu'adaptant sa révélation aux capacités humaines, il insère les choses naturelles dans le plan de ses fins surnaturelles ou, autrement vu, qu'il organise les forces mécaniques du monde à l'aide de forces vitales de sa grâce toute-puissante. Le fait que Dieu parle dans les choses, ne procède donc pas uniquement de l'idée ontologique de son ubiquité, mais repose sur un principe sotériologique, sur ses dispositions salvatrices et sur le besoin de l'homme de le rencontrer dans ses oeuvres. L'objectivité de Dieu nous apparaît si impressionnante dans le phénomène cultuel, parce que nous la voyons tendue vers nous, et l'objectivité physique dans laquelle se reflète son Esprit, nous apparaît comme sacrée, parce qu'elle offre aux hommes les possibilités d'une révélation divine: Le sacrement et la Parole seront des phénomènes sacrés non dans leur aspect phénoménal, ni en raison d'une efficacité mécanique, mais parce qu'ils sont perméables aux puissances salvatrices de Dieu destinées à l'humanité. La réalité objective du divin pénètre donc dans le culte, afin de pénétrer dans les âmes qui l'y attendent. C'est ce qu'entendait dire Cyrille de Jérusalem en définissant le culte comme une représentation, voire même un prolongement de ce qui se fait au ciel. La transcendance divine, devenue immanente dans les choses, demande à l'être aussi dans les âmes.

A cette intention divine correspondra la *réceptivité humaine*. L'homme est appelé à recueillir les puissances divines qui le cherchent. Le phénomène cultuel n'accentuera pas seulement l'action

---

actuel et dans ce qui, dans le hic et nunc, est d'une puissance réelle. De cet influx, l'actualité tire un sens absolu, une profondeur essentielle et une importance éternelle. Il est vrai que M. Tillich ne parle pas expressément de la réalité phénoménale et sensible.

(157*) Nous prenons ce terme dans le sens profond des anciennes liturgies d'Orient.

de Dieu, mais stimulera aussi cette disposition réactive de l'homme. De même qu'une affection humaine qui, faute d'excitant, sommeillait au fond de notre coeur, se réveille soudain, lorsqu'un objet ayant appartenu à la personne aimée nous tombe sous la main, ainsi l'apparition du symbole que Dieu inhabite en quelque sorte, réveille la piété et parfait la concordance préétablie entre le rayonnement de l'amour divin et les reflets de la foi humaine. Nous avons vu que dans le courant ascendant l'essor humain, aidé par le phénomène, est recueilli par une grâce divine, allant au-devant du désir humain. Le processus est analogue dans le courant descendant: la grâce divine ne traverse le phénomène, que si l'âme vient à sa

rencontre. Il y a, en effet, dans l'âme des voyances qui répondent aux intentions divines, et grâce auxquelles le sujet religieux tirera au jour, par voie intuitive, la structure essentielle et la signification intime des actes cultuels qui servent de transparent aux tendances métaphysiques. Ce ne sera pas la réalité objective absolue que le sujet cherche à saisir par cette intuition émotionnelle (158), mais la valeur divine particulière qui le sollicite à travers le phénomène. Alors les valeurs objectives se transformeront en données immédiates, tandis que cependant la vérité pure se substituera aux termes qui l'annoncent, et aux signes qui l'expriment. L'énergie de cette émotivité axiologique ayant pressenti non seulement la profondeur de l'objectivité divine, mais aussi les dispositions actuelles de la grâce, la *foi* naîtra de cette première prise de contact du sujet avec le phénomène chargé de forces vitales. Ou plutôt, elle renaîtra, car selon notre conception de la primordialité de l'action divine, la foi *vit* déjà au fond de notre âme à l'état d'intuitivité intrinsèque ou de représentation continue des valeurs divines, avant que le sujet ne se rende au culte. L'intuition de la réalité objective de Dieu dans les choses cultuelles suppose une foi préalable du sujet, ou, si nous remontons jusqu'à la puissance créatrice: l'inspiration divine immanente à l'âme. Il faut avoir trouvé Dieu en nous, alors le Dieu en nous nous ouvrira les yeux pour le Dieu hors de nous, pour le Dieu qui, dans le phénomène cultuel, descend sur nous. De son côté, l'homme, poussé par le Dieu imma-

(158) «Wertfühlen» *D. v. Hildebrand:* Sittlichkeit u. ethische Werterkenntnis: Jahrb. für Philos. u. phenomen. Forschg. V. 1922. p. 467 ss.

nent, aura conscience d'être cherché par le Dieu transcendant. Il cherchera le Dieu qui se donne. Par le phénomène cultuel envisagé dans la lumière de la transcendance divine, Dieu appelle ce qui en nous est immatériel. D'autre part, parce que Dieu, en éveillant notre foi, nous fait savoir qu'il daigne se servir de la chose matérielle qui pourtant limite son être, l'amour divin fera resplendir toute sa beauté dans la matière cultuelle. «Dans sa toute-puissance sans bornes, l'infini se donnera intimement («sich hineinschenken») au fini et le rendra capable de renfermer l'infini» (159). Les phénomènes resteront par contre imperméables pour Dieu lui-même, si la révélation divine, pénétrant dans le temps, l'espace ou la matière, ne rencontre pas la foi.

Le danger de l'imperméabilité du *phénomène cultuel* nous apparaît ici sous un aspect nouveau. En étudiant le parcours suivi par le sentiment religieux en quête de Dieu, nous avons désigné comme imperméables les choses ou actes cultuels auxquels s'arrêtait l'aspiration ascendante, sans pouvoir pénétrer jusqu'à l'objet divin. En analysant maintenant l'économie des puissances objectives, nous rejetterons également tout objet ou acte, dans lesquels les effluves divins se voient endigués sans parvenir jusqu'à l'objectif de la grâce qui est l'âme altérée de vie. Nous ne nous rallierons donc pas à l'opinion du P. O. Casel (160), qui dit: «Ces symboles sont nécessaires dans leur essence et en vertu de leur existence. Ils *sont*, alors même que l'esprit humain n'en est pas conscient. Leur réalité ne dépend pas uniquement de leur action. Dieu s'en sert dans son culte, en se révélant; des valeurs naturelles sont assumées dans une valeur surnaturelle.» Imperméable à la finalité rédemptrice de Dieu, l'objet resterait pour ainsi dire sans emploi: une hostie consacrée estimée renfermer Dieu dans une Eglise vide, dans quelque récipient ou armoire (161), ou une Bible qu'on vénérerait pour elle-même sans en extraire les bénédictions qu'elle offre, ou qu'on consulterait p. ex. comme oracle, ce qui se fait dans certaines cérémonies cultuelles des frères moraves. Luther avait le sentiment de

(159) *Gilg O.:* Christkatholizismus u. Protestantismus, 1928, p. 21.

(160) *O. Casel:* «Kath. Kulturprobleme», Jahrb. für Lit. Wissensch., 1927, p. 120.

(161) Le projet de révision de C. P. B. de l'Eglise anglicane (février 1927) contient la fameuse rubrique de la «réservation». Les espèces consacrées restant après la communion peuvent être conservées et employées pour la communion des malades. Mais aucun culte ne doit s'y rattacher. Le nouveau projet de révision du 21 janvier 1928 stipule que l'armoire dans laquelle on conserverait les éléments «réservés» ne doit pas être placée sur un autel.

cette stérilité du phénomène détaché de l'homme (162) à propos de messes basses. «De même, dit-il (163), qu'il serait absurde qu'un prédicateur prêchât pour lui seul entre pierres et bois... il serait absurde que des serviteurs préparassent le repas public du Seigneur, sans qu'il y eût des hôtes.» Toute action de Dieu tombant sous les sens qui n'aurait pas une détermination créatrice et salutaire, serait indigne de la Sagesse suprême et de l'Amour éternel. En conséquence une action partant de l'objet excitatif qui n'aurait pas, comme corollaire de l'intention gracieuse de Dieu, une certitude enracinée dans les profondeurs de l'être humain, ne pourrait guère être une action divine. Dans ces conditions la vertu que l'objet est censé posséder, ne peut lui avoir été conférée que par l'homme lui-même, au moyen de quelques paroles de consécration ou par quelque procédé magique. En d'autres termes l'homme prétend être lui-même l'artisan de son salut ou de son bien-être. C'est contre cette usurpation humaine de l'initiative en matières religieuses que s'insurgea la conscience des réformateurs. Ils exigèrent avec une insistance passionnée que l'effet du sacrement fût rattaché à la foi et celle-ci à la Parole divine ou à l'Esprit-Saint (164), c. à d. que, d'une part Dieu fût reconnu comme l'unique auteur de notre vie spirituelle et de notre salut, et que, d'autre part, le courant vital devant relier Dieu et les âmes, ne fût pas intercepté par un phénomène qu'aurait déifié un arrêt arbitraire de l'homme.

En résumé, quoique la présence divine ne soit pas liée à l'objet ou à l'action dits sacrés, mais les déborde absolument, elle peut pourtant s'en servir. Mais jamais elle ne pourra être bloquée à n'importe quel point de l'espace et du temps. Elle demandera toujours à traverser les phénomènes pour atteindre les âmes, de même que les puissances réceptives ou spontanées de l'âme doivent les traverser pour atteindre Dieu. Ainsi le passage des dynamies spirituelles s'effectuera aussi bien de haut en bas, que de bas en haut. Quoique dérivée, la communication entre Dieu et l'âme pourra rester personnelle et, quoique la force divine ne pénètre jamais en

---

(162) L'orthodoxie luthérienne a pourtant, en la personne de son champion V. E. Loescher, contesté dans une controverse homérique avec le piétiste Joachim Lange que la piété du prédicateur était de rigueur pour une prédication efficace: la Parole objective agirait automatiquement, que le messager soit «pius ou impius». Cf. *Schian.* Orthod. u. Piet. im Kampf um die Predigt. 1912.

(163) Dans la Formula missae de 1523.

(164) *Luther:* Ed. d. W. 6, 371: «Dieu qui cependant opère toutes choses ne peut réaliser avec l'homme quoi que ce soit de bon, si l'homme ne croit pas fermement.»

ant que matière dans le domaine du moi, elle s'affirmera pourtant mme réelle et vivante.

### 3. Applications.

Dans le culte Dieu descend sur les âmes. «Dieu visite son peule» (Luc 7, 16). Nous ne citons que deux exemples parmi les innombrables que nous offre *l'histoire des religions*. D'abord la *magique:* Des prêtres interrogeant Dieu par certains procédés et au moyen d'instruments techniques tels que les ourim et tourmim en Israël, et Dieu, s'abaissant sur ces phénomènes, y révèle sa volonté. De cet oracle phénoménal sortira le prophétisme pneumatique, la descente de Dieu sur l'esprit personnel et, plus tard, le message cultuel de la *Parole*. L'autre exemple se rapporte à une espèce de communion primitive, d'où, dans les religions plus élevées, se dégagera le *sacrement:* Certaines peuplades malgaches présentent au soleil une offrande; une cuvette contenant du riz, de la viande et de l'eau, est exposée aux rayons du soleil; consacré par lui, ce liquide est épandu sur les assistants: le Dieu, par l'intermédiaire de la chose concrète, déverse ses grâces sur ses fidèles.

Dans le christianisme, il y a deux formes insignes par lesquelles la puissance divine descend et se répand sur l'assemblée: ce sont également le *sacrement,* avant tout l'eucharistie, et la *Parole.*

a. *L'eucharistie.* Nous ne discuterons pas ici le mode selon lequel le facteur divin, suivant les différentes doctrines, s'unit à la matière phénoménale. Ce qui retient notre attention, c'est que toutes les Eglises affirment la perméabilité du phénomène grâce à laquelle la divinité s'approche des humains (165). Dans le monde oriental et hellénistique, le sacramentalisme était la forme spécifique de la religion. Sans mystères, le christianisme n'aurait pu se faire accréditer dans le monde antique. En célébrant l'eucharistie, la *primitive Eglise* voyait *venir* à elle le Seigneur glorifié. C'est l'expérience des disciples d'Emmaüs qui se renouvelle (Luc 24,29—31). La plus ancienne des prières eucharistiques que nous a

(165) Notons pourtant, en ce qui concerne la *conception catholique de l'eucharistie,* que ce fut un protestant qui, en se plaçant au point de vue catholique, a, d'une façon géniale, défini l'incarnation de Dieu dans les espèces. Il a essayé de comprendre phénoménologiquement le passage du transcendant dans l'immanent qui s'opère dans la transubstantiation: *Leibnitz.* A ses propres yeux la présence du Christ dans la cène «est aliquid metaphysicum, quod non explicatur per phaenomena», mais dans sa correspondance avec le R. P. des Bosses, il se demande «an et quomodo transsubstantiatio vestra expli-

conservée la Didaché, appelle le Christ en langue araméenne: «M
ran atha, viens, notre Seigneur! » Le Seigneur visite ses fidèle
il frappe à leur porte (Apoc. 3, 20). L'*Eglise ancienne,* dans s
culte eucharistique, célébrait l'épiphanie du Seigneur (166).
même, dans les *liturgies orientales,* les fidèles reçoivent solennel
ment le Seigneur par le Hosanna que l'on rencontre déjà dans la
turgie Clémentine: «Hosanna au fils de David, béni soit celui q
vient... ». Dans la liturgie byzantine des offrandes, le Sanctus
remplacé par ces mots: « ... Voyez, le roi de la gloire *fait son e*
*trée*... ». Dans la liturgie de Saint Basile, pour le samedi avant P
ques, nous relevons ce passage emprunté à l'ancienne liturgie gr
que de Jacques: « que toute chair fasse silence... car voici *ver*
le roi des rois (167)... ». L'épiclèse, trait essentiel de la liturgie orie
tale, demande la *descente* du Saint-Esprit sur les offrandes sac
ficielles (168). Cette union du divin avec la matière est envisagée,
Orient, même dans ses effets cosmiques. Toute la création est
quelque sorte réunie autour de l'autel, pleine d'attente, car elle aus
doit participer à la gloire de la transfiguration des enfants de Die
lorsqu'apparaîtra le Seigneur. « En vérité, par l'épiphanie de N.
et Dieu... le ciel et la terre sont remplis de sa sainte majesté » (16
— La *messe catholique romaine* n'est pas un exemple classique de
que nous appelons la descente cultuelle de Dieu. La conception

---

cari possit in philosophia mea». (Lettre du 8. 9. 1709.) Oeuvres éd. P. Jan
II 1900, p. 513). Il faut, dit-il, admettre qu'après le remplacement des m
nades constituant le pain par celles constituant le corps du Christ, il
reste que les puissances dérivées qui conservent pourtant l'apparence du pa
Il s'explique sur la raison de cette apparence invariable avant et après
transsubstantiation dans une lettre de janvier 1710; le pain n'étant p
une substance, mais une entité formée de monades, la substantialité résid
dans cette union et non dans la matière. Quoique le phénomène du pa
demeure, il n'en reste aucun substratum substantiel. La liaison substantie
qui s'ajoute aux monades (vinculum substantiae) est un fait absolu, indépe
dant des monades. Transformée, elle peut s'adapter à d'autres monade
Le mystère de la transsubstantiation résiderait donc dans la transformati
imperceptible de ce lien organique de caractère substantiel. Cette interpr
tation quelque peu sophistique de la transsubstantiation ne s'accorde, malg
toute la bonne volonté du philosophe unioniste, que partiellement avec le re
lisme aristotélicien de la notion catholique du sacrement, mais elle nous mont
combien l'esprit humain est soucieux de voir Dieu descendre et se manifest
dans les choses.

(166) Cf. *Wetter P.:* Das Christl. Mysterium. Alt christl. Liturgien (19
p. 23).

(167) *Arseniew:* Ostkirche und Mystik, 1925, p. 98.

(168) Cf. *Brightman:* Journal of theolog. Stud. 9 (1924), p. 33—40.

(169) *Renaudot:* Lit. orient. collectio 1847 I. 45: liturgie égyptienne d
de Saint-Marc.

'Eglise romaine de l'eucharistie diffère de celle des églises d'Orient précisément en ceci qu'elle accentue moins l'incarnation du divin que l'apothéose de l'humain telle qu'elle s'opère dans le sacrifice du Christ et par lui. La plupart des paroles liturgiques sont le reflet d'aspirations humaines; prenant la forme de la prière, elles prêtèrent l'optatif du voeu à l'indicatif de la révélation: « misereatur » et non miseretur; «Dominus sit in corde tuo »... et non Dominus est... Au moment de l'offrande du vin, « les chrétiens... consacrent au Seigneur leurs personnes, leurs biens, leur vie ou leur activité » (170). Ensuite, l'officiant supplie le Tout-Puissant de transporter son Saint Sacrifice, l'hostie sans tache sur son autel sublime. La tendance sacrificielle, c'est-à-dire la piété ascensionnelle prédomine. Inutile de dire que, dans le complexe si riche de la messe, le motif de la descente de Dieu n'est pas supprimé. Le « Dominus vobiscum! » ou « pax vobiscum » traduit le fait de la venue du Seigneur. La communion en est la confirmation. Saint François d'Assise voit « descendre journellement le Christ du sein du Père sur l'autel » (171). M. Goyau (172) affirme: « l'eucharistie est le prolongement du message de Dieu qui s'est fait homme ». Et Lamartine chante:

« Salut, ô sacrés tabernacles,
Où tu *descends*, Seigneur,
A la voix d'un mortel » (173).

Il est juste de dire que les promoteurs catholiques d'une restauration cultuelle s'efforcent, eux aussi, à l'heure actuelle, de mieux faire ressortir le caractère mystérique de la Liturgie (174), autrement dit, ils accentuent la ligne descendante, sans naturellement vouloir déprécier la tendance ascensionnelle du sacrifice eucharistique.

Selon la conception de *Luther*, le divin est «in, cum, sub pane» dans la s. cène, et le sacrement, tout comme la Parole, dont il est le double (verbum visible), ne sera pas seulement une figuration symbolique, mais un véhicule de la grâce divine qui vient aux hommes.

b. *La Parole.* Dans le culte protestant, c'est avant tout la Parole qui ouvre les voies à Dieu et cela de deux manières, dans la lecture biblique et dans la prédication.

La *lecture biblique* peut transmettre aux fidèles attentifs l'im-

(170) *Dom Besse:* La messe, 1923, p. 70.
(171) *Boehmer:* Analecten z. Gesch. des Franc. v. A. 1904, p. 41.
(172) Cahiers contemporains 1926, p. 48.
(173) *Lamartine:* Harmonies, I. 8.
(174) Cf. *Dr. O. Casel:* Die Liturgie als Mysterienfeier, 1923-5.

pression d'une révélation. Dieu lui-même parle par la bouche de prophètes, des psalmistes et des apôtres. Ceux-ci avaient cons cience d'être ses organes (Amos 3, 8; 1 Pierre 4, 11). Mais c'es en Christ que la Bible a son centre lumineux; il en est le premie inspirateur et l'objet suprême. En lui parle le Verbe qui continu de s'incarner dans les Ecritures. Dans chaque culte, ceux qui s rappellent cette entéléchie, pourront faire cette expérience en écou tant l'Evangile du Christ: «Un grand prophète s'est levé parmi nou et *Dieu a visité son peuple* » (Luc. 7, 16). La Parole biblique, gag de la présence réelle de Dieu, offre à la foi des valeurs objectives corrélatives à ses propres divinations. Aussi les luthériens écou tent-ils debout la lecture des Ecritures. Et voici une voix réformé qui traduit le même sentiment de respect numineux: « Qu'un pas teur n'apporte que son sermon, sans s'assurer que prophètes, psa mistes, apôtres et Jésus aient pu se faire entendre avant lui, c'es ce qu'on ne devrait plus supporter » (175). Dans la lecture bibliqu l'assemblée protestante voit l'Esprit descendre sur elle et entend un voix des cieux.

Ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que Dieu visit aussi son peuple par la *prédication*. Elle aussi a pour mission d faire parvenir jusqu'aux âmes la voix de Dieu. Bossuet en ava l'intuition (176). Elle libérera la parole vivante des entraves qui ri quent d'arrêter sa course: d'un revêtement subjectif dont l'auteu biblique lui-même a pu la recouvrir, d'une certaine rigidité impu table à sa forme littéraire ou à son enveloppe historique, d'u assourdissement dû à l'éloignement des temps. Il faut ensuite qu la Parole de Dieu ne soit pas supplantée par la parole du préd cateur. Cette dernière interception du courant vital s'explique pa un malentendu très répandu de nos jours et dont la responsabili remonte au piétisme. Celui-ci, ayant vu la Parole de Dieu stérilis par l'intellectualisme orthodoxe, s'est efforcé de lui communiqu une vie nouvelle en faisant passer son message par les ondes d l'expérience personnelle. Mais la Parole fut frustrée: l'excès subje tiviste de cette piété ardente contribua à négliger les données de révélation au profit de la forme incisive par laquelle elle éta transmise. Au lieu de laisser parler Dieu, le prédicateur se pr chait lui-même, étalant ses luttes et ses victoires, ses états d'âm

(175) *L. Monastier-Schroeder:* Cahiers de jeunesse, Lausanne, déc. 1920.

(176) «Esprit Saint... je vous ai préparé les voies en prêchant votre P role. Ma voix a été semblable peut-être à ce bruit impérieux qui a préve votre *descente*. Descendez maintenant, ô feu invisible, et que ces discou enflammés que vous ferez au-dedans des coeurs, les remplissent d'une a deur céleste.» *Bossuet:* Sermons, éd. Garnier, 1889, p. 865.

vant et après sa conversion. Au lieu d'être un canal par lequel e déverse l'abondance de la vérité divine, l'expérience devient l'ob-et de la prédication et rend celle-ci plus ou moins imperméable à la 'arole vivante de Dieu. Les grands prédicateurs ont tout au con-raire voulu faire ressortir celle-ci. Ils aimaient à traiter des livres ibliques entiers et ne se contentaient pas d'en tirer un texte qui 'aurait été qu'un prétexte pour proférer quelques confessions per-onnelles. C'est ainsi que procédèrent, pas exclusivement il est vrai, )rigène, Chrysostome, Augustin, Calvin, Schleiermacher. Luther, ui pourtant avait vécu des événements intérieurs dont la répercus-ion fut immense, n'a jamais mis son âme à nu devant le grand pu-lic. Quelque intense que fût son expérience religieuse, elle demeura n fait formel, l'idéogramme d'une vérité transcendante, un phéno-ène perméable. Dès que la prédication méconnaît le rôle subsi-iaire qui lui est assigné, elle devient subjectiviste et nous la voyons uivre toutes les fluctuations de la mode intellectuelle (177).

D'autres éléments du culte protestant remplissent le ministère e la Parole: la lecture de la Loi, les promesses de grâce, les canti-ues, surtout certains cantiques de l'Avent annonçant la venue du eigneur (177*).

Les différents exemples que nous venons de noter, nous mon-rent le phénomène devenant organe de Dieu à condition qu'il soit erméable, c'est-à-dire que l'homme recueille dans sa forme sub-tantielle l'idée intentionnelle de Dieu; en un mot, il faut que le hénomène soit symbole, alors il sera plus qu'un symbole. Alors, algré sa phénoménalité, le culte sauvegardera sa spiritualité. u'on se souvienne de l'association presque paradoxale du spiritua-sme et du réalisme dans ce que l'on pourrait appeler le *culte*

(177) Dans sa prédication, l'école dialectique de M. *K. Barth* oppose éga-ement et avec raison l'objectivité transcendante de la Parole à l'immanentis-ne de la théologie «moderne». Mais elle a tort d'exclure l'énoncé de l'ex-érience même en tant que véhicule secondaire. Etant donné que cette théo-ogie n'a aucune compréhension du mystère de l'incarnation et qu'il lui man-ue le sens de toute la vie spirituelle du sujet religieux, la Parole semble omber du ciel comme un aérolithe; elle écrase l'aspiration personnelle au ieu de la faire éclore. Aussi le sermon Barthien n'est-il qu'une annonce e la Parole irrationnelle, un message fataliste et finalement quiétiste.

(177*) Dans le cantique d'Avent: «Auf, auf, ihr Reichsgenossen», l'appro-he du Roi est annoncée, et cette arrivée est expressément mise en rapport vec les phénomènes essentiels du culte: «Der Helfer ist schon da!
Seht, wie so mancher Ort
Hochtröstlich ist zu nennen,
Da wir ihn finden können
in *Nachtmahl, Tauf und Wort.*»

*johannique.* Sa tendance spiritualiste n'empêche pas l'auteur d 4. Evangile de s'en tenir à la conception sacramentelle la plus réa liste; mais il l'insère dans l'organisme de son système. La cèn le fait de manger et de boire, est l'organe et la garantie du fait spir tuel qui est l'assimilation interne par la foi (Jean 4, 36) et par l banquet mystique. — Placé sur un fondement spirituel, le cult pourra aujourd'hui se déployer phénoménalement. Puisque Die daigne se servir des choses terrestres pour nous bénir, «nous baison la terre», comme dit Dostojewski. Nous ne croyons pas renier l culte en esprit, en comprenant dans leur unité vivante: l'âme hu maine, l'organisme des choses et Dieu, le régisseur de l'une et d l'autre.

---

## III. Synthèse intuitive.

Nous avons décrit le double courant de vie qui passe par le phé nomène cultuel: celui qui porte les aspirations du sujet individu ou collectif vers l'objet divin et l'autre qui transfert la réalité objec tive des grâces transcendantes dans l'assemblée des croyants. Dan la *ligne ascendante* se placent toutes les formes cultuelles de carac tère sacrificiel et épénique, le sacrifice proprement dit, ainsi que l sacrifice spirituel des louanges et de la prière liturgique; en outre les formes du culte mystique. Dans la *ligne descendante* se rangen toutes les figurations d'ordre sacramentel et prophétique. La mé thode discursive nous a permis de distinguer la tendance fondamen tale qui domine les rapports du phénomène avec l'un ou l'autre de deux pôles. Afin que notre synthèse ne soit pas une recompositio factice de ce que nous avons disséqué artificiellement, il nous fau essayer de saisir dans son empirie vivante la concomitance de deux courants et cela encore par une intuition embrassant d'u seul regard les deux chaînes de données phénoménales. Nous ver rons que les deux processus, en se servant d'objets, de paroles ou d rites, tantôt se complètent ou se relayent, tantôt se heurtent ou s neutralisent.

a. *Première possibilité.* Les deux courants se *rejoignent.* Alo le but du culte, la rencontre de Dieu et des âmes, se réalise en u raccourci heureux. Grâce à la coïncidence des deux tendances, l'a piration de l'homme aboutit, sans avoir dû s'étendre sur tout le pa

cours montant, qui, en principe, lui est prescrit, car, en cours de route, Dieu suivant sa voie à lui, s'est abaissé sur l'âme qui le cherche. D'autre part, il arrive que Dieu, qui se sert du phénomène cultuel pour atteindre les âmes, les rencontre déjà à mi-chemin qui s'élèvent à lui, se rendant à l'appel interne de la foi. Les âmes se sentent progresser en Dieu, cependant que Dieu progresse en elles. S'il y a concordance «entre les résonnateurs psychiques et la résonnance infinie de l'esprit suprême » (178), il y aura, d'autre part, un équilibre nécessaire entre le processus téléologique de la vie spirituelle soit divine, soit humaine, et le complexe gravitant de la phénoménalité. Il est évident, que l'entrecroisement des deux économies s'opérera précisément dans les phénomènes qui sont comme les ganglions de l'organisme nerveux du culte. Il y a certains phénomènes cultuels qui se prêtent mieux que d'autres à la rencontre des deux courants, parce qu'ils peuvent se tourner aussi bien vers le sujet que vers l'objet: p. ex. la prière liturgique, qui est à la fois sacrifice spirituel et, dans son exaucement, révélation de la grâce divine (179); ou encore de nombreux cantiques qui sont tout ensemble prière de l'homme et promesse de Dieu (180). Le chant alternant de l'office catholique symbolise la même coïncidence (181).

b. *Deuxième possibilité:* Les deux tendances se contrarient ou se substituent l'une à l'autre. Cette discordance s'explique *premiè-*

(178) *Mirabaud:* Cahiers contemporains 1926. p. 148 s.

(179) Le morning prayer de la liturgie anglicane comporte 2 N. P.; le premier , après l'absolution, a le sens d'une action de grâce de piété ascendante; l'autre, après la confession de foi, introduit une série de prières; avant de prier en des paroles humaines, l'Eglise demande à l'oraison dominicale des inspirations bienfaisantes: piété descendante! *R. Wolff.* Le mouvement liturgique dans l'Egl. Angl. Thèse de Strasbourg 1928. — Cf. *Allwohn:* Ev. Lit- 1926, qui, dans le N. P. même distingue une ligne qui va du haut en bas (demandes 1-4) et une autre allant de bas en haut (demandes 5-7).

(180) La synthèse des deux courants se rejoignant dans le phénomène cultuel, est p. ex. manifeste dans le cantique de B. Crasselius (décédé en 1724): «Dir, Dir Jehovah». Voici, dans la *ligne ascendante,* l'aspiration qui monte: «Dir will ich meine Lieder bringen» et l'espoir de la grâce qui l'accueillera: «ach gib mir deines Geistes Kraft dazu!» Dans la 5e strophe on voit également la transcendance divine répondre au sacrifice du fidèle. «So bricht dein Vaterherz und wallet ganz brünstig gegen mich von heisser Lieb» — et rejoindre la grâce immanente qui a poussé le croyant à la prière: «Dass mir's die Bitte nicht versagen kann, die ich nach deinem Willen hab getan». — D'autre part, v. 2 dans la *ligne descendante,* voici le don de la grâce: «Dass ich den Frieden Gottes schmeck und fühl» — et la réponse de l'homme qui s'y adapte: «Und dir darob im Herzen sing und spiel».

(181) *Le P. Johner:* Neue Schule des gregr. Choralges. 1925, p. 54, nous explique ainsi le sens profond des antiphones: «La voix du Christ (ou de ceux qui le représentent) répond à la voix de l'Eglise, au choeur puissant des masses.»

*rement* par l'opposition des deux *tendances religieuses* elles-mêmes. Il se peut que des aspirations subjectives se voient rejetées par des réalités objectives, parfois écrasantes. Songeons à Saint Paul ou à Luther, deux hommes «animés d'un zèle excessif pour les traditions de leurs pères», (Gal. 1. 14), mais qui, subitement, voient l'effort de leurs observances cultuelles paralysé par l'irruption foudroyante de la réalité transcendante. Il arrive par ailleurs que, tout au contraire, une subjectivité hypertrophiée se manifestant par des excès mystiques ou par des prétentions théurgiques, ignore la puissance objective. Prenons pour exemple le phariséen de la parabole de Jésus. Chez lui les possibilités de la grâce divine sont de prime abord éliminées par une prière qui, dans sa montée opiniâtre, ne se fie qu'à ses propres forces. — Peut-être est-ce aussi le *stimulant phénoménal* que dédaigne le désir mystique; alors, l'élan excède facilement le point intermédiaire où un contact harmonique avec l'objet divin eût normalement pu être attendu. Ou bien la chose sacrée par l'organe de laquelle une assemblée croyait pouvoir saisir la descente du divin, demeure comme vide, inhabitée, opaque; abandonnée par le souffle de l'Esprit, elle a perdu sa puissance excitative ; Dieu, par contre, qui dans ces conditions, semblait rester loin, se révélait à l'âme par la voie immanente : expérience religieuse qui se refuse à devenir cultuelle. — Parfois la rencontre cultuelle s'effectue *prématurément* avant que le culte ait dispensé les vertus des symboles dont il dispose, de sorte que toute la phénoménalité subséquente appelée à dérouler en une progression méthodique les dynamies, soit subjectives, soit objectives de la vie religieuse, demeure inexploitée: un cantique chanté au début d'un office peut avoir réalisé d'un coup ce que promettait la suite du culte. Se raccrochant à cette première expérience bénie, l'âme se désintéresse de toutes les autres données liturgiques. — D'autres fois la rencontre recherchée n'a lieu qu'après différents essais infructueux: le phénomène central — p. ex. le sacrifice eucharistique — n'ayant pas donné ce qu'en principe il devait offrir, la grâce divine s'est inopinément servie d'un symbole *subséquent* ou accessoire, d'un choeur, d'une image. — Quelquefois, la communion divine se produit d'une façon *paradoxale:* le processus subjectif est aiguillé sur la voie objective par un symbole traduisant l'action divine, p. ex. le sacrifice de la messe par le fait de la transsubtantiation devient sacrement, l'offrande du Christ qui monte vers Dieu se confond avec le mystère du Christ qui descend sur l'autel. Ou, autre paradoxe, un phénomène d'ordre mystique, p. ex. une prédication toute subjective, change inopinément le processus objectif, p. ex. la révélation de la Parole divine, en un mystère, et ce qui, normalement devait sus-

citer la réceptivité du recueillement, aboutit à la spontanéité de l'adoration (182). Différentes possibilités peuvent s'entrecroiser; alors des noirs se produisent entre deux expériences lumineuses, et l'incohérence de l'action réciproque produit des ébauches attristantes, des soubresauts, des anticipations, des reprises. Dieu se retire pour reparaître là où on ne l'attendait pas; l'âme se ferme, quand tout portait à croire qu'elle s'épanouirait. Tantôt le sentiment ne peut pas s'affranchir de certaines inhibitions rituelles, tantôt il s'échappe trop vite de l'étreinte phénoménale. Ces irrégularités peuvent donc être causées par la défaillance de l'homme ou même par une carence inexplicable de Dieu.

L'expérience cultuelle peut deuxièmement avorter par le fait *des phénomènes*, de leur insuffisance ou de leur excessivité, de leur multiplicité ou de leur incongruence. Les deux courants s'entrechoquent souvent dans des phénomènes juxtaposés, exerçant une action simultanée, sans obéir à la même tendance. L'un peut être orienté vers le silence d'une adoration qui monte, p. ex., une image invitant le chrétien à la contemplation; l'autre, parole ou chant, se manifestant à un autre point du sanctuaire, transmet une révélation qui descend. Juxtaposés dans l'espace, ces deux symboles supposent des sentiments qui se succèdent dans le temps et sont, d'ailleurs, l'un phénomène en repos, l'autre un phénomène en mouvement. Mais alors même que les phénomènes se sérient, il se peut que leur tendance différente fasse chavirer le rythme cultuel et osciller le sentiment entre un « pax vobiscum » et un « sursum corda ». Ainsi la prière liturgique est de tendance ascendante, fumée d'un sacrifice montant vers Dieu; la lecture biblique et la prédication qui lui sont voisines, sont d'ordre descendant. Le raccordement ne peut se faire que si la dominante subjective de la prière liturgique n'étouffe pas la réponse objective de Dieu et si, d'autre part, la révélation divine n'annihile pas les tendances subjectives de l'auditeur. En d'autres termes, il ne faut pas que, passant d'un phénomène à l'autre, la suite des éléments interrompe jamais la continuité de l'un ou de l'autre des deux courants, quoique, à certains moments, l'intensité des deux agents soit inégale au point de faire disparaître passagèrement l'effet de l'un dans le subconscient. Ce

(182) Rien de plus significatif que le passage de la conception antique de l'image du Christ à la conception médiévale. Le type du Christ liturgique était primitivement celui d'un triomphateur révélant sa gloire sur la croix puis, peu à peu, on se passionne pour l'homme de douleur cloué au gibet Cf. *Kozelka:* Die Behandlung der Passion Chr. in d. Darstell. u. bildend. Kunst. Röm. Quart. Schr. 31. (1924), p. 125 ss.

que, dans la première partie de notre ouvrage (183), nous avons con
staté d'une façon générale quant à l'inconciliabilité de l'attitude d'a
doration et de celle d'édification ou encore quant à la difficulté d
rajuster dans l'ordre d'un même culte, l'une à l'autre, la piété mys
tique et la piété «prophétique», se confirme dans l'ordre de la
*phénoménalité* cultuelle. Il est compréhensible que la mystique qu
suit un cours ascendant, choisisse des phénomènes qui lui faciliten
ses envolées vers le mystère divin; si elle est sensualiste, ce sera l'ob
jet sacré: images, cierges, fleurs, vêtements, parfums; si elle est spé
culative, ce seront des phénomènes d'apparence négative: le silence
l'obscurité, le vide. Tout au contraire la piété «prophétique» s'ou
vrant à la Parole, se servira de la parole et de son coefficient poten
tiel, la musique religieuse. Cependant, dans les cultes empiriques, le
phénomènes ne sont pas triés selon ces prédilections; ils se trouven
insérés pêle-mêle dans les complexes cultuels. Alors, il se peu
encore que les deux courants dont nous examinons la synthèse
au lieu de se confondre, se gênent; ou on les voit passer l'un à côté d
l'autre ou alterner, et cela risque de déchirer la continuité du senti
ment subjectif ou de compromettre celle de l'influx divin.

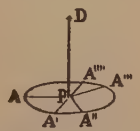
Les possibilités de discordance entre les deux tendances ascen
dante et descendante, s'expliquent troisièmement par un fait *socio
logique* que nous ne signalons qu'en passant. Si les phénomène
cultuels ne sont pas assez suggestifs pour donner une direction
commune aux dispositions individuelles des fidèles assem
blés, si p. ex. un sermon ne réussit pas à captiver l'attention d
tous ou si une prière ne parvient pas à concentrer l'affectivité d
ceux-ci, tout en réalisant le recueillement de ceux-là, il s'ensuivra
un flottement, ici un affaissement somnolant, là une exaltation in
assouvie et cela dans un seul et même service. Cette désorientation
est d'autant plus regrettable que l'assemblée comme telle est ap
pelée à être une entité agissant dans les deux sens: un réservoir de
aspirations individuelles et un vase recueillant les grâces divines

Malgré les hauts et les bas qu'accuse le graphique de la vie cul
tuelle, les deux tendances essentielles se dessinent nettement com
me les coordonnées d'un système de forces subjectives et objectives
transcendantes et immanentes, qui, tout en étant des tendances op
posées, obéissent à un besoin d'harmonie préétablie. D'ordinaire le
fidèles ne se rendent d'ailleurs pas compte de cette concordance n
des causes qui en favorisent ou en retardent la réalisation cultuel
le. Tendue vers l'infinité du divin ou subjuguée par la révélation
de Dieu, la conscience ne possède pas la faculté de se scruter elle

(183) *R. Will:* Le culte I. 1925. p. 409 ss.

même, d'enregistrer ses expériences et d'en contrôler l'orientation. Mais, d'un point de vue idéal, on ne pourra pas, malgré tous les insuccès empiriques, mettre en doute les convergences suivantes dues à l'action de la phénoménalité cultuelle. D'une part, le jeu des forces phénoménales transcende le Dieu qui est immanent à la conscience religieuse et rend immanentes les puissances du dieu transcendant; d'autre part, il objective les aspirations subjectives et il rend conscientes à l'âme les données objectives, les siennes propres et celles de la grâce divine. Il y a réciprocité dans les relations cultuelles du sujet et de l'objet; et il y a échange entre les forces immanentes et les forces transcendantes. La loi éternelle qui gouverne l'être, corrige l'arbitraire du sujet et la contingence de l'objet; elle établit un rythme entre les données et les expériences. Le croyant n'accordera plus un caractère absolu à l'expérience subjective, mais il ne demandera pas non plus à s'anéantir dans l'objectivité transcendante. Il découvrira le τόπος ἐπουράνιος, une dimension indépendante de tout relativisme où l'oeuvre de Dieu sera à la fois immanente et transcendante et où l'expérience cultuelle sera à la fois transsubjective et transobjective (184). Autrement dit: il y a une réalité ultime dans laquelle le sujet religieux et l'objet phénoménal se rencontrent, parce que la réalité spirituelle et la réalité matérielle n'en sont l'une et l'autre que le symbole. Les hommes et les choses communient avec cette même réalité infinie dans laquelle l'immanent et le transcendant se rencontrent. Le culte atteint son but, la communion divine, s'il réalise d'une part l'unité organique du sentiment religieux et du phénomène qui le traduit, d'autre part l'unité organique de la grâce divine et du phénomène qui lui sert d'organe; alors, par suite, sera réalisée l'unité organique de la grâce divine et de la conscience religieuse.

En fin de compte, quoique nous n'ayons pas encore à traiter le problème sociologique du culte, nous remarquons qu'en fonction de sa puissance transmutatrice, le phénomène permet aux aspirations individuelles de s'unir en un état d'âme collectif et, d'autre part, il




permet à la révélation divine, une et commune, de se diversifier pour le salut des âmes individuelles. Ainsi, du point de vue *social*

(184) *Cf. Dyrssen* Chr. W. 1922 14/15.

aussi, le culte sera la représentation nécessaire du corpus Chris qui également embrasse le monde visible et le monde invisible, l réalité transcendante et ses réflexes immanents.

Sous quelque aspect que nous envisagions donc la réalisatio phénoménale des fins cultuelles, on peut dire qu'au centre de cha que culte doit s'opérer une transmutation sans laquelle ni l'écoule ment normal des deux courants, ni leur synthèse ne pourraient s'ef fectuer selon la volonté divine et pour l'avancement de l'âm croyante et de la communauté religieuse.

## C) Les valeurs du phénomène cultuel.

Le caractère dualiste, à la fois spirituel et corporel, du phénomène cultuel qui nous a fait comprendre la double orientation de ses rapports avec le sujet religieux et l'objet divin, détermine également l'ambivalence de ses qualités. En tout cas, dans la sphère *empirique*, ces valeurs sont toutes géminées: tantôt complémentaires, tantôt antithétiques, et ce n'est que dans leur synthèse *idéale* que nous pourrons en dégager la valeur sublimée. Ces antinomies qualitatives et leur solution supérieure revêtent différents aspects selon le point de vue duquel nous les observons.

Envisagée du point de vue de la phénoménalité proprement dite, la forme cultuelle nous révèle les valeurs contradictoires de la *sensibilité* et de la *spiritualité*. Il en procède sur le plan supérieur le caractère *symbolique* des choses cultuelles.

Envisagé du point de vue *cognitif*, le phénomène apparaît comme comportant l'intelligibilité et l'inintelligibilité. Il en résulte sur le plan supérieur: la valeur de l'*évidence religieuse*.

Envisagé du point de vue *actuel* (le terme pris dans les sens aristotélicien), le phénomène nous fait voir les deux valeurs opposées de la vitalité *dynamique* et de la *stabilité* souveraine. Il s'en dégage au degré supérieur la valeur du *rythme*.

Envisagé du point de vue *esthétique*, le phénomène cultuel tend à la fois à *l'unité* et à la *variété;* de leur jonction naîtra la valeur du *style*.

Envisagé du point de vue *éthique*, le phénomène empirique implique l'antithèse de la *contrainte* et de la *liberté* dont l'association idéale produira la valeur de *l'ordre*.

La vie n'est pas d'ailleurs aussi simple que le schéma proposé. D'abord, quant aux *causes* de l'ambivalence qualitative du culte, il faut reconnaître que ce n'est pas uniquement le dualisme inhérent à l'essence du phénomène, sa nature psycho-physique, qui détermine certaines formes de dédoublement. D'autres antinomies

peuvent provoquer la concurrence de deux valeurs corrélatives. Ainsi l'opposition du dynamisme et de la stabilité cultuelle ne provient pas du parallélisme psycho-physique, mais remonte à une dualité métaphysique située dans l'être divin qui est à la fois action et repos. Ce n'est que lorsque cette dualité se reflète dans la sphère des réactivités humaines que l'antithèse psycho-physique se greffe sur elle. Alors seulement, projetée dans la sphère cultuelle, elle opposera le dynamisme de l'action sensible de l'homme à un statisme qui exerce une action unifiante sur ses aspirations spirituelles.

Notre distinction théorique de l'*empirie* et de l'*idéal* cultuels ne nous permet pas non plus de saisir toutes les nuances de la réalité. Les virtualités unitives de l'idéal se projettent souvent, par anticipation, dans le domaine du culte concret et apaisent en certaine mesure des oppositions qui, en principe, sont inconciliables. Un culte, p. ex., peut avoir du style, d'instinct en quelque sorte, sans qu'une technique raisonnée se soit appliquée à harmoniser les éléments de la variété et ceux de l'unité: ils demeurent inégalisés dans ce culte dont personne ne contestera pourtant la beauté.

---

## I. La valeur symbolique du phénomène cultuel.

### 1. La sensibilité.

Littré appelle phénomène « tout ce qui tombe sous les sens, tout ce qui peut affecter notre sensibilité d'une manière quelconque, soit au physique, soit au moral ». Les phénomènes n'étant pas créés par notre esprit, mais nous venant du dehors, « la sensibilité est indispensable à tout phénomène, qu'il soit du domaine de l'idée ou qu'il appartienne à l'ordre du « solide ». Le fait religieux intéressant dans sa réalité objective toute la personne humaine, corps et esprit, postule donc, pour s'exprimer dans le culte, des effets sensibles; la subjectivité religieuse de même. Le sujet traduit ses états intérieurs par des gestes physiques qu'il transporte sur des objets, ces objets étant l'extension de la corporalité de l'homme hors de ses limites naturelles, ils accentuent la force expressive du corps. Un vase libatoire prolonge le geste et la fonction de la main; sa concavité symbolise mieux que celle de la main la volonté de s'ouvrir aux puissances supérieures (185). Etant la synthèse phénoménale

(185) *Cf. Guardini. R.* Vom Geist der Lit. 1921 p. 53.

du fait religieux objectif et des données de la conscience religieuse, le culte fera usage de tout un système d'indices sensibles correspondant à un complexe d'objectivités intentionnelles et à un autre de dispositions subjectives. Sans les moyens sensibles du culte, la religion ne serait plus que la pâle idéologie d'âmes isolées ou une somme incontrolable de prières individuelles; et encore cette dissémination cultuelle supposerait-elle le souvenir de quelque congrégation empirique dans la réalité de laquelle les croyances individuelles et collectives plongeraient leurs racines.

Si nous considérons la sensibilité comme une des valeurs élémentaires du phénomène cultuel, nous ne prétendons pas qu'il doive nécessairement être de *substance matérielle*. Il y a par exemple de tout temps eu des cultes qui *répudiaient les images*. Pour certains on peut se demander (186), s'ils manquent du phénomène visible, parce que, trop rudimentaires, ils ne se sont pas encore élevés à une figuration symbolique, ou parce que, spiritualistes, ils se sont détachés des images. Ni les uns ni les autres ne sont pourtant aphénoménaux. Les Grecs ont vanté le culte sans images des Perses. Ceux-ci n'avaient en effet pas d'images de leurs dieux, mais le feu qui, d'après la conception orthodoxe de la religion mazdéenne, était le seul corps d'Ahura-mazda, était le phénomène central du culte perse. Les Hindous védiques n'ont pas adoré d'images, tandis que le hindouisme qui s'est substitué au brahmanisme, en fait amplement usage. Et pourtant Vishnou et Siva dont on vend les statuettes au seuil des temples, sont des dieux plus spirituels que les dieux védiques. De même, au Japon, le shintoïsme qui répudie les symboles, n'atteint pas la spiritualité du boudhisme mahayana qui tolère des images du Bouddha. Tout cela prouve que le phénoménalisme n'est pas nécessairement une forme inférieure de la religion, ni le spiritualisme de qualité supérieure. — La méfiance des idoles en *Israël* a fortement influencé les cultes de l'humanité. Le mosaïsme, tel qu'il se reflète dans le 1er commandement, ne fut pourtant pas le prolongement d'un soi-disant animisme primitif, mais une protestation contre l'idolâtrie barbare des peuples voisins. Le culte juif n'était d'ailleurs rien moins qu'aphénoménal. Les sacrifices et la musique cultuelle du temple et même la parole synagogale ne nous autorisent pas à parler de la spiritualité intégrale des cultes juifs. — L'opposition contre les images passa du judaïsme dans l'*Islam* qui, malgré quelques inconséquences, a observé plus fidèlement que le christianisme la tradition spiritualiste. Nous parlerons ultérieurement de l'attitude cultuelle de Jésus. Ni le cri

(186) *Edv. Lehmann*. R. G. G. II. col. 511. 512.

d'alarme de Jean 4,24, ni l'opposition de Saint Paul contre les culte idolâtres des païens n'ont trouvé d'écho durable dans l'Eglise. Un fois encore l'âme infinitiste de l'Orient s'insurgea contre les culte imagés de l'empire byzantin, mais elle fut refoulée. La mystiqu médiévale qui obéit à un besoin d'abstraction, l'illuminisme des ico noclastes de Zurich et de Wittemberg au début de la Réformation le puritanisme jaloux de la gloire de Dieu, le piétisme qui n'a pa le sens des données objectives, le rationalisme qui n'a pas le do des créations religieuses, se sont volontiers servis de phénomène désincarnés, de la parole immatérielle ou d'images purement men tales. La sensibilité du culte n'a pourtant jamais pu être supprimé entièrement. Alors même que l'excitation matérielle a cessé d'agi sur les sens, il se peut qu'une métaphore homilétique, un sou venir hymnique, un thème musical, une représentation imaginativ subsistent comme phénomènes. Il y a, p. ex., des symboles verbaux particuliers au mysticisme: l'inquiétude religieuse et la recherch d'une béatitude inouïe s'exprimant pour les contemplatifs par le figures du pèlerinage, de la Jérusalem céleste ou du trésor à con quérir; l'état de possession ou le sentiment d'approche se reflétan dans la vision des fiançailles sacrées (187). Cantiques protestants e hymnes catholiques sont émaillés de ces fleurs mystiques. Quoi que toutes les tendances spiritualistes rétrécissent les formes et dé colorent les images, elles n'anéantissent jamais entièrement les phé nomènes. Si les grands mystiques du 14e s. jugeaient inutile la mé diation des grâces divines par l'organe du sacerdoce et même pa l'office du Christ cultuel (188), ne pratiquaient-ils pas la prédica tion qui, malgré ses spéculations abstraites, conférait au culte un caractère de sensibilité? Si Sainte Thérèse a banni tout chant re ligieux des chapelles de Carmel (189), n'a-t-elle pas introduit d'autres rites, p. ex. trois flagellations dans l'office de Saint Joseph? D'au cuns ont pu constater une absence complète de formes sensibles dans le silent-worship des quakers. Mais il n'en reste pas moins un phénomène sensible même dans cette atmosphère puritaine, c'est l'assemblée elle-même. Ces croyants silencieux et immobiles ne sont

(187) Cf. *Evelyn Underhill:* Mysticism a study in the nature and develop pement of man's spirituel consciousness 1911.

(188) «Les sacrements, dit M. Eckhart, sont des signes. Quiconque reste attaché au signe, n'atteint pas la vérité. Tous les 7 moyens de salut ne font que nous montrer le chemin vers l'unique vérité». (M. *Eckhart:* Schriften und Pred. éd. Büttner 1917 II. p. 183) Et. Tauler: «Les images, si nobles soient elles, ne sont qu'un obstacle pour l'image inaltérée de Dieu». (*Tauler:* Pred éd. Lehmann, 1913, I. 23).

(189) *Dom Mégret:* Le chant grégorien au Carmel. Revue grégorienne. 1911. p. 75.

pas des chrétiens attendant, chacun de son côté, que le vent de l'Esprit s'abaisse sur lui; ce sont des « amis » qui veulent faire en commun l'expérience de la venue de Dieu. La nudité du lieu de culte n'est pas une enveloppe vide, mais une suggestion phénoménale. Le silence n'est pas qu'un moule liturgique, mais un symbole sensible. Le vide contient des données réelles qui peuvent être plus saisissantes que tabernacles et reliquaires. L'absence de tout mouvement, l'immobilité solennelle, atteint, par l'organe des sens, le sujet dans le centre de son être. L'obscurité ne doit pas être considérée comme le néant; faisant pressentir une profondeur inouïe dans laquelle les dieux cachent leur majesté, elle est, à Silo, dans les catacombes ou dans le simple culte du soir, un phénomène très sensible. Ces phénomènes d'apparence négative agissent d'ailleurs dans chaque culte concurremment avec des actes visibles ou des données plastiques qui, eux, ne dégagent leur effet entier que grâce à ces intervalles d'inertie apparente.

A côté de ces phénomènes plus ou moins imperceptibles, mais réels et sensibles, il y a des phénomènes cultuels *cachés* qui influent sur nos sens sans que nous nous en rendions compte. Une disposition architecturale, un concours de sons, une symphonie de couleurs, l'adaptation de la voix au contenu d'une lecture, la concordance du geste et de la parole, toutes choses assez indéfinissables, n'en éveillent pas moins des sensations réelles. « Pour découvrir les phénomènes, dit Condillac (190), il ne s'agit pas toujours d'observer, il faut encore employer les moyens propres à les rapprocher, à les dégager de tout ce qui les cache, à les mettre à portée de notre vue. » Il est, dans le culte aussi, des phénomènes qui, tout en se dérobant aux sens, créent un état d'âme cultuel.

Bref, la réalité sensible est indispensable à l'expression du fait religieux. Le catholicisme a le sentiment juste de cette nécessité. C'est consciemment qu'il veut réaliser une Eglise visible en face de la « communion invisible des Saints » qui, pour le protestantisme, est la seule expression adéquate du royaume de Dieu. La sensibilité du corpus Christi se manifeste précisément et mieux qu'ailleurs dans le culte. Certaines tendances catholiques poussent jusqu'à l'extrême ce souci d'une réalité sensible, en accordant aux choses sacrées une concrétion matérielle qui ouvre la porte à l'idolâtrie magique, au sensualisme malsain et à l'opus operatum. On a trouvé (191) dans ces figurations voyantes et parfois vulgaires de la Litur-

(190) *Condillac:* Art de rais. I. 8.
(191) *Dyrssen:* Protest. Romantik und kath. Realismus Chr. W. 1923 14/15.

gie une analogie de certaines extériorisations catholiques dans l domaine politique ou constitutionnel.

## 2. La spiritualité du phénomène cultuel.

Jamais la phénoménalité cultuelle ne s'épuisera dans la mat rialité brutale, ni même dans la sensibilité en général. La *spiritu lité* sera la contre-partie de la sensibilité. Il est vrai que la spiritua lité n'est pas essentielle au phénomène qui, de par sa nature, tomb sous les sens. Il s'agit plutôt d'une atmosphère spirituelle qui env loppe le phénomène et qui provient du fait que la substance rel gieuse — influx divin ou puissance psychique — s'ajoute à l'imag sensible. En d'autres termes, le phénomène ne comportera qu'e tant que symbole la spiritualité qui convient au culte. Sans appr fondir encore le fait et le mode de la synthèse symbolique, nou pouvons pourtant, à première vue déjà, démêler ce qui, dans le apparences même du phénomène, est dû à l'apport de l'Esprit, c qu'en un paradoxe on pourrait appeler la phénoménalité spirituell Car quoique n'étant pas inhérent au phénomène, le coefficient spir tuel en détermine la forme sensible selon ses *fins* cultuelles, selo ses *contenus religieux* et selon le *degré de culture* auquel il do s'adapter.

Et d'abord, les *fins* de la spiritualité qui, dans le culte, contre balance la sensibilité, nous permettent de distinguer le phénomèn *cultuel* de tout phénomène *profane*. S'il s'agit de glorifier Dieu o de gagner sa faveur, ou bien s'il s'agit de réconforter un coeur d faillant ou d'exhaler un saint enthousiasme, le phénomène se dég gera spontanément de la routine journalière et éliminera toute vu garité. L'élément spirituel du sacrifice p. ex. différenciera cet act de celui simplement physique d'abattre un boeuf ou d'égorger u pigeon. L'addition spirituelle ne se manifestera pas seulement dan la solennité avec laquelle s'effectuera l'opération centrale, mai dans une multiplicité de phénomènes accessoires appelés à e interpréter le sens. La parole qui accompagne l'oblation, l'aménag ment du lieu où elle s'accomplit, la matière précieuse des ustensile qu'on y emploie, la dignité du sacrificateur surajoutent une valeu qui ne réside pas dans le fait physique. De même, la manducatio du pain eucharistique n'est pas la simple absorption d'un al ment; le jeu d'orgues liturgique ou le style musical du choral dén tent un caractère numineux qui les distingue d'un concerto profan ou d'un air populaire. Le moindre geste, l'objet le plus insignifian peuvent ainsi avoir comme un surcroît de réalité. Toutes les figu rations verbales, concrètes, actuelles et même mentales du cult

se voient insérées dans un organisme sensible dont les éléments sont préfigurés dans un ordre suprasensible. La typologie de l'épître aux Hébreux, les allégories d'Origène, le symbolisme des liturgistes médiévaux, Amalar de Metz, Durand, Honorius d'Autun, Bernhold, Innocent III, le « Tabernacle spirituel » de Jean Ruysbroeck et jusqu'aux publications populaires de M. R. Guardini sur le « signe sacré » ont contribué à nous faire toucher ce voile spirituel de la phénoménalité cultuelle. Dans cette atmosphère les choses n'ont plus seulement leur apparence propre, mais resplendissent de rayons surnaturels. Les actes s'adaptent à un rythme sacré. Les paroles n'ont pas seulement un sens profond, mais un son particulier. Les objectifs de la piété cultuelle, Dieu et l'âme, élèvent le phénomène au-dessus de toute fonction profane.

C'est en second lieu le *contenu* des données spirituelles qui modellera la forme sensible du phénomène. L'émotion que produit l'expérience de l'amour de Dieu, la crainte de ses jugements, l'affectivité qui porte l'âme vers les sources de sa vie, auront chacun leur projection sensible spéciale dans le culte. La sévérité prophétique se servira d'autres paroles ou symboles que la contemplation mystique. La joie spirituelle de l'enfant de Dieu se reflètera dans d'autres gestes et prières que la repentance du pécheur. De même du côté objectif, la révélation de la grâce divine choisira un autre organe phénoménal que la colère de Dieu; ses instructions morales s'articuleront d'autre façon que ses oracles mystérieux.

Enfin, l'aspect du phénomène se spiritualisera plus ou moins selon le *degré de culture* auquel il s'adapte. Dans la mesure où les instincts religieux du sujet ou, ce qui en est le corollaire, les traits de l'image divine, seront grossiers ou immatériels, le phénomène aussi sera plus ou moins compact. Il y a toute une échelle de phénomènes placés entre la sensibilité et la spiritualité. Le degré de spiritualité du phénomène dépend évidemment d'abord de celui de la *spiritualité du sujet*. Si celle-ci fait défaut, chaque phénomène sera imperméable. La battologie sera l'effet d'une défaillance de la conscience tout comme l'idolâtrie. Que l'on noie le sentiment religieux dans un flot de paroles vides ou qu'on l'immole à une statue de plâtre, cela revient au même. Un sermon que l'auditeur ne médite pas, est un phénomène opaque tout comme une messe incomprise. Si tant est que la spiritualité du phénomène varie selon la réceptivité du sujet, on reconnaîtra pourtant que les phénomènes qui, eux-mêmes, contiennent des essences dynamiques, peuvent également, de par leur nature même, être plus ou moins transfigurés par la spiritualité. En général, on considère les phénomènes *auditifs* comme étant d'une touche moins matérielle que les phéno-

mènes visuels. En interprétant le deuxième commandement, Calvin réfute la thèse catholique selon laquelle les images seraient le li vre des laïques: « Dieu veut être annoncé, dit le réformateur, par la parole » (192). D'autre part, le concile de Trente recommande dans sa XXV^e^ session aux évêques de faire exprimer pour les yeux les mystères de la religion. Chacun de ces deux moyens a pourtant son charisme qui, en temps et lieu, lui assure sa supériorité. Si la parole est un admirable instrument de précision, quand il s'agit d'analyser et de distinguer, l'image, par contre, nous procure une impression immédiate et totale du fait invisible (193). Et encore la parole raisonnée ne peut-elle souvent qu'éclairer d'une lueur fugitive ce qui se place sous le rayon de l'intelligence, tandis que la peinture d'un Rembrandt peut nous procurer une connaissance intuitive du mystère. S. Jean Damascène, l'adversaire des iconoclastes, enseignait l'égalité des véhicules physiques: « Ce que la parole opère par l'ouïe, l'image l'opère par la vue », adage qu'a repris l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (194). — Il y a en outre des *nuances* de la valeur spirituelle entre les différentes espèces de chaque catégorie phénoménale elles-mêmes. La musique religieuse est d'une essence plus fluide que la parole qui, elle, passe pour être la transmission la plus directe et la plus compréhensive d'un esprit à l'autre. De même dans le domaine des choses visuelles, l'image mentale passe pour être d'une spiritualité plus élevée que l'image concrète. Enfin, chacune de ces variantes phénoménales, même celles qui sont censées être de nature particulièrement idéaliste, peut revêtir une forme plus ou moins épaisse. Il y a des airs de cantique qui révèlent une sentimentalité de bas-étage, tandis que d'autres traduisent une force virile. Il y a des ornements barbares et d'autres d'un symbolisme profond. Certaines visions imaginatives peuvent être d'un sensualisme brutal et plus grossières qu'une Vierge en chromolithographie. On pourra cependant admettre en résumé que les phénomènes plastiques et visibles conviennent mieux à la mentalité barbare ou inculte que les phénomènes oraux. Et encore pourrait-on se demander, si la toute première expression cultuelle de l'humanité ne fut pas un son, un cri, un chant.

Mais la spiritualité ne doit-elle pas fuir la sensibilité, au lieu de se servir du phénomène, de l'envelopper et de le façonner? Ne dote-t-on pas l'esprit de ce qu'on retranche à la forme? Cette manière de voir semble être favorisée par l'attitude indifférente ou hostile qu

(192) Inst. 1536. éd. P. Barth, p. 44.

(193) Cf. *T. Fallot:* L'art dans le culte. Christ. soc. 1920, No 8/9 p. 460 s

(194) ed. Müller p. 202: «sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda.

les grandes personnalités religieuses ont observée à l'égard des figurations cultuelles. Les grands initiateurs, Moïse, le Bouddha, Mahomet, les prophètes d'Israël, Saint Paul, l'épître aux Hébreux, le voyant de l'Apocalypse qui ne découvre aucun temple dans la cité céleste (Apoc. 21,22), les mystiques du M. A., les réformateurs Zwingle et, en certaine mesure, Luther, les philosophes J.-J. Rousseau et Kant, ont manifesté la même retenue par rapport aux images, aux sacrifices ou aux rites institutionnels. En ce qui regarde *Jésus*, on croit trouver la preuve de son spiritualisme anticultuel dans la parole classique du puits de Jacob sur l'adoration en esprit et en vérité. Comment concilierons-nous ce passage classique avec notre conception de la nécessité d'un culte psycho-physique? La théologie catholique, ressentant également la paradoxie de la parole adressée à la Samaritaine, nous propose l'interprétation suivante (195): Jésus n'a pas rejeté tout symbole religieux en condamnant les cultes locaux de Sion et de Garizim. Il aurait, au contraire, institué un culte universel dont il fut le premier προσκυνητὴς ἀληθινός; il l'aurait institué par « anticipation » lors de la dernière cène, « consommé » sur la croix et accompli dans la « pérennité » de son sacerdoce céleste, ἐν πνεύματι, c.-à-d. par l'office de l'agent surnaturel qu'est le Pneuma. Sans retenir toutes les conséquences de cette explication, nous conviendrons que Jésus s'est lui-même servi d'un symbole au banquet pascal. Pour le reste, nous admettons que le Seigneur, lors de son dernier repas, n'avait pas l'intention de créer un rite ecclésiastique et que toute son attitude par rapport au culte doit être envisagée, tant selon les Synoptiques que selon le 4e Evangile, sous un angle eschatologique (196). Alors la parole Jean 4, 24 ne peut plus être appliquée à un culte qui, se déployant dans le temps et l'espace, est nécessairement soumis à la « loi de la forme ». Et quand même on n'admettrait pas la coloration eschatologique de ce mot, on n'aurait pas le droit d'accentuer exclusivement la première épithète « en esprit » et d'ignorer la seconde qualité du culte parfait, l'adoration « en vérité ». Si, d'une part, le Christ s'opposait à un service emprisonné dans les limites d'un endroit déterminé, d'une tradition nationale et d'un cérémonial légaliste, d'autre part, le terme « en vérité » signifie d'après la terminologie johannique (197) qu'il s'agit d'un culte dont la réalité objective répond intégralement à l'idée inspiratrice. Ce réalisme qui empêche la volatilisation de l'Esprit, nous per-

(195) *Thalhofer:* Handb. d. kath. Liturgik I (1883), p. 193 s.
(196) Cf. *H. Frick:* Ev. Lit. 1926 p. 12.
(197) Cf. *Joh Weiss:* Die Schriften des N. T. 1908 II. p. 724).

met d'admettre l'expression phénoménale de l'adoration, pour peu qu'elle n'en compromette pas la spiritualité. On observe ce réalisme qui peut tout aussi bien s'accomoder des formes, comme s'en passer dans l'association presque paradoxale du réalisme et du spiritualisme que nous révèle le 4e Evangile. On voit les fidèles s'assimiler le Christ et par la foi (Jean, 6, 47) et par le banquet mystérieux (Jean, 6, 56). On y voit les théosophèmes les plus abstraits se rattacher aux mystères cultuels les plus réalistes. — S'il est donc vrai que les initiateurs religieux de l'humanité ont repoussé tout formalisme cultuel, nous n'oublierons pourtant pas que la forme comme telle, renferme des forces mystiques et que le symbole n'est pas qu'une enveloppe, mais une entité réelle dans laquelle l'idée s'associe au phénomène. Cette combinaison de la sensibilité et de la spiritualité des phénomènes cultuels nous conduit à la notion du *symbole.* Dès maintenant nous désignerons notre conception du parallélisme psycho-physique comme *symbolisme réaliste.*

### 3. Synthèse: Le symbole cultuel.

La sensibilité du phénomène cultuel et la spiritualité qui l'enveloppe s'appellent réciproquement: συμβάλλειν = conjoindre. La spiritualité demande une interprétation concrète de ses valeurs. La sensibilité réclame comme contenu une réalité sous-jacente de nature spirituelle. De leur corrélation naît le *symbole.* Nous étudierons d'abord la *synthèse* de ses éléments; ensuite l'*hiatus* qu'implique ce dualisme, enfin les *variations* qui en dérivent.

#### a) Le dualisme du symbole: Synthèses.

L'élément sensible et l'élément spirituel du symbole pouvant revêtir différents aspects, leur synthèse suppose différentes relations. Peuvent se rencontrer dans le symbole: la forme et le contenu, l'image et la pensée, l'apparence et l'idée, «signa et res», la chair et le Logos, la nature et l'Esprit, le corps et l'âme, la lettre et l'Esprit, le temps et l'éternité (198). Ces nuances s'expliquent par le fait que l'élément sensible peut être plus ou moins concret, tandis que l'élément spirituel peut être ou bien l'Esprit divin, ou bien la psyché humaine. Si nous retenons cette dernière alternative, selon les constatations directrices de notre étude, nous distinguerons le *symbole transcendantal* et le *symbole psychique,* le premier associant la phénoménalité et la réalité transcendante, le second la phénoména-

(198) Cf. *Luther:* éd. d. W. 3, 107, «litera et spiritus, figura et veritas umbra et species».

lité et les données spirituelles de la subjectivité religieuse. Les espèces eucharistiques appartiennent p. ex. à la première catégorie, l'encens, image de la prière humaine, à la seconde. Il y a en outre des symboles à double face, tel que le cierge qui, selon l'interprétation du Micrologue, oeuvre du 11e s., signifie le Christ, lux mundi, ce qu'annonce p. ex. la fête de la Chandeleur ou, selon Saint Jérôme (199), la joie spirituelle des coeurs chrétiens, sens qui apparaît dans l'office de consécration des vierges (200).

En ce qui concerne le *mode* suivant lequel les deux tendances du symbole se rejoignent, nous noterons trois manières de voir: la conception *rationaliste*, la conception *magique* et, entre les deux, la conception *réaliste* à laquelle nous adhérons.

α) *La conception rationaliste* ne connaît qu'une relation parabolique entre l'image et la réalité supérieure, les deux se trouvant situées sur deux plans différents et n'étant reliées l'une à l'autre que par la réflexion en vue d'une représentation didactique ou poétique. Autrement dit, les éléments qui, ensemble, constituent le symbole ne s'associent que grâce à quelque interprétation conventionnelle ou à quelque intuition fortuite. Ils ne se rencontrent que dans la pensée, c.-à-d. en-dehors du soi-disant symbole. Aucune relation vitale ne les relie entre eux: le côté sensible pourrait ne pas être, le côté spirituel pourrait choisir toute autre image: la balance « symbole » de la justice, la faucille et le marteau, emblême du bolchevisme. Ainsi compris, le symbole n'a aucune réalité et nous l'appellerions mieux: signe, allégorie, parabole. N'est-ce pas un peu dans ce sens rationaliste que le livre de Berneuchen (201) parle du rôle indicatif du symbole (201*), tandis que M. Heitmann (202) nous semble avoir vu plus juste en désignant le symbole comme le point où l'éternel pénètre dans le monde empirique (203). En effet, dans

(199) Hieronymus contra Vigilantium.

(200) Cf. Betende Kirche (Maria Laach), 1926, p. 54. 446. — *M. Mensching* (Kath. Kulturprobl. 1927, p. 62. 60) remarque judicieusement que les liturgistes bénédictins mettent l'accent sur le symbole transcendantal (*O. Casel:* Die Messe als Mysterienfeier dans: Mysterium. M. Laach 1926, p. 52), tandis que M. *Guardini* (Lit. Bildung 1923 p. 22 ss. — Vom Geist der Lit. Eccles, or. 1921 p. 49) fait avant tout ressortir la relation humaine et psychologique du symbole en demandant que l'attitude, la démarche, la mise, les objets cultuels soient la forme expressive de notre être.

(201) Das Berneuchener Buch 1916.

(201*) p. 103: « Alles leibhafte Handeln ist... ein Hinweis auf die sich offenbarende Wahrheit. »

(202) *L. Heitmann:* Vom Werden der neuen Gemeinde, 1925, p. 22. — MGK, 1926, 7/8, p. 251.

(203) «Durchbruchsstelle des Ewigen». *H. Frick:* Theol. Blätter, 1924, col. 149.

ces soi-disant symboles qui, en réalité, ne sont que des analogies, l courant vital — force divine ou sentiment humain — n'atteint pa la figuration elle-même. Autrement dit: le « symbole » n'a pas d réalité dans la totalité de ses éléments. Telle fut p. ex. la concep tion rationaliste de la s. cène que Zwingle défendit à Marbour (1529) en plaçant la parole: « ceci est mon corps » dans la mêm catégorie que d'autres allégories du Christ: « je suis la porte (Jean, 10, 7), «je suis le vrai cep» (Jean, 15, 1), tandis que Luthe croyait en une entité divine réelle, sinon matérielle, «in, cum, su pane». — On peut se demander, si le symbole psychique n'est pa a priori, condamné à cette irréalité qui est propre à la liaison ra tionnelle. Nous ne le croyons pas. Il n'est pas impossible de com muniquer au symbole psychique un flux de vie jaillissant des pro fondeurs d'une piété inspirée par l'Esprit immanent. M. Guardin dont la notion du symbole est essentiellement de tendance subjec tive, n'entend certes pas dissoudre le symbole en une simple méta phore, lorsqu'il recommande ce qu'il appelle la «Symboldeutung la pénétration sympathique du « signe sacré ». Mais ce subjecti visme ne risque-t-il pas de se laisser aller à une interprétation arbi traire et inconsciente des données phénoménales? Innocent III a d rappeler à l'ordre la frénésie symboliste des liturgistes médiévau dont l'imagination dévergondée conférait un sens fantaisiste aux dé tails les plus infimes de la vie cultuelle (204).

β) *Selon la conception magique* l'élément sensible et l'élémen supra-sensible du symbole ne sont pas disjoints par l'abstraction Leur union est même tellement complète qu'ils se confondent On sait que la mentalité primitive ne distingue pas le symbole d l'objet symbolisé (205). Tous les rites mimétiques de la magie dé rivent de l'assimilation de l'image à la réalité. Mais, dans bie des religions plus évoluées aussi, l'invisible n'existe que dans so incarnation visible. Telle apparence est l'expression nécessair de tel fait surnaturel. L'idée et l'image s'adaptent l'une à l'autr comme les deux fragments d'une *agrafe brisée*. Réajustés il forment une unité. Cette interprétation platonicienne peut en core être complétée par cette comparaison du P.O.Casel (206) Un dé posé sur la table a différentes faces perceptibles et un face cachée ; mais quoique caché, cette dernière fait parti

(204) *Innocent III:* De Altaris Mysterio VI. 9, MPL 216.911.

(205) *Bertholet:* Das Wesen der Magie: Nachr. d. Gesell. d. Wissensch Göttingen 1926/27.

(206) *O. Casel:* Altchristl. Kult. und Antike. «Mysterium» (Laach), 192 p. 22 s.

de l'entité du dé. De même, la partie transcendante du symbole est indissolublement liée à ses données concrètes, et celles-ci sont censées offrir la garantie de la présence réelle, quoique cachée, du divin (207). Pour la croyance catholique, le sacrifice de l'autel ne représente pas le sacrifice de Golgotha, il lui est identique. L'image, nous ne le contestons pas, peut participer à la réalité religieuse qu'elle traduit, si le Logos de Dieu et le logos de l'homme veulent y déverser leurs puissances. Mais nous n'admettons pas que l'Esprit soit contraint de se joindre au phénomène p. ex. en vertu d'un « exercice corporel » (1. Tim. 4, 8) ou d'une formule sacerdotale. Une connexion ontologique des valeurs spirituelles et des données matérielles ne peut que communiquer une importance intrinsèque à la chose cultuelle. Elle limite l'absoluité de la grâce divine, et puisqu'elle s'opère mécaniquement, elle supprime la spontanéité de la foi humaine. Une inversion paradoxale des motifs religieux en est la conséquence: le symbole qui devait être le fruit des impulsions spirituelles, est appelé à en être le germe (signum efficax); il prétend créer la foi, au lieu d'en être le reflet, et déterminer l'action divine au lieu d'en être la conséquence. Au lieu d'être secondaire, il devient primordial, excitant ou théurgique (208). Cette conception du symbole est d'ordre magique ou du moins de tendance magico-religieuse (209). M. Adam (210) affirme que le sacrement, suivant la doctrine catholique, «ne repose pas sur lui-même», et ne serait, comme Thomas d'Aquin l'expose, que la « causa instrumentalis » du dispensateur de toutes grâces, du Christ. Mais ne reste-t-il pas le fait que l'Eglise s'identifie intégralement au Christ,

---

(207) C'est en raison de cette fausse identification que *M. Fendt* (Der luth. Gottesd. des 16. Jahrh. 1923 p. 16. 32 et passim) identifie aussi dans sa terminologie le symbole et la chose cristallisée, la «Symbolwerdung» étant eo ipso la «Sachwerdung», ce qui, à notre avis, prête à équivoque.

(208) Le concile de Trente désigne comme *but des cérémonies:* «ut mentes fidelium per haec visibilia... signa ad rerum altissimarum... contemplationem excitarentur», cité pas *O. Mehl:* Das lit. Verhalten, 1927, p. 11 s. D'autre part *Lasserre* (Renan et nous, p. 126) rétablit la vraie filiation religieuse: «Ce n'est pas parce qu'elle croit à la Vierge qu'une mère est vertueuse. Il faudrait plutôt dire que c'est parce qu'elle est vertueuse..., qu'elle y demeure tendrement attachée».

(209) Le R. P. Casel croit pouvoir corriger ce qu'il y a de compromettant dans cette conception symbolique du mystère eucharistique en affirmant la supériorité de l'Idée; c'est elle qui est le facteur véritablement réel; il est vrai que la partie sensible est également réelle, mais dans une mesure plus faible. (*O. Casel:* Altchrist. Kult. und Antike dans « Mysterium », Laach, 1926, p. 22 ss.).

(210) *Adam:* Das Wesen des Katholizismus 1925 p. 38.

de sorte que celui-ci, obligé d'agir où l'Eglise agit, perd sa souveraineté? (211).

γ) Suivant la *conception réaliste,* la relation entre l'élément sensible et l'élément spirituel du symbole n'est pas qu'imaginaire ou arbitraire comme pour la conception rationaliste. D'autre part, elle n'est pas, comme pour la conception magique, une connaturalité ontologique qui conférerait une dignité propre à la phénoménalité matérielle. La relation est *réelle.* Le symbole entend précisément révéler la réalité mystérieuse dont tout vit ici-bas. Grâce au symbole on voit s'établir des échanges continuels entre le monde des sens et un monde dans lequel les sens ne pénétreront jamais. Le symbole est la clé des mystères de la vie psychique et de la vie divine. Par le symbole psychique, la conscience religieuse exprime ses aspirations religieuses et sollicite l'au-delà. Par le symbole transcendantal, l'Eternel fait des envois dans l'économie du temps, et l'absolu pénètre dans l'ordre des choses relatives. Le courant de vie qui relie les deux sphères spirituelles, immanente et transcendante, anime et illumine aussi le phénomène sensible en le traversant. Celui-ci perd sa réalité contingente pour s'insérer dans une réalité supérieure. Il ne sera pas purement esprit, ce qui est le privilège de Dieu; il ne sera pas purement phénomène, ce qui est le fait de la nature; mais ce qui lui donne de la réalité, c'est qu'en lui l'esprit et la nature se rencontrent. La vie réelle du symbole est le mouvement réflexe des faits à la fois visibles et invisibles qui se produisent en-deçà et au-delà de la cloison séparant les deux régions. — En second lieu nous avons remarqué que la liaison de l'image physique et de la réalité suprasensible de la qu'elle procède le symbole, suppose un *déploiement libre* des forces transcendantes et des forces immanentes. Il existe bien, comme pour toutes les relations organiques de la réalité vivante, une nécessité interne, qui fait converger vers le phénomène les deux courants de la vie cultuelle; nous l'avons vu provenir d'une certaine corrélativité entre l'unité téléologique de l'objet concret et les forces soit subjectives, soit objectives qui le visent. Cependant jamais cette nécessité ne s'exécutera d'une façon mécanique. Si la grâce est le motif essentiel de la spiritualité transcendante et la foi celui de la spiritualité immanente, le jeu de leur action ne pourra être que spontané, ce qui revient à dire, que la spiritualité dominera la forme sensible. La matière du symbole qui reflète l'esprit, ne pourra pas être sacrée en elle-même; elle ne le sera qu'en ce

(211) Cf. Internat. Kirchl. Zeitschrift 1927 Nr. 3. p. 149.

qu'elle offre la possibilité d'une révélation divine recueillie par la foi humaine.

On trouve dans le N. T. et dans l'ancienne Eglise cette conception du symbolisme réaliste, conforme également à la mentalité de l'antiquité hellénistique. Des termes tels que πνεματικαὶ θυσίαι (1. Petr. 2, 5) ou λογικὴ λατρεία (Rom. 12, 1) ou λογικὴ θυσία (212), expriment le concours des deux facteurs du symbole. On y voit exclus la grossièreté matérielle du sacrifice non-chrétien, ainsi que le spiritualisme excessif et individualiste de la mystique gréco-romaine (213). Même concordance dans la séquence sacramentelle de Saint Thomas d'Aquin:

Sub diversis speciebus
Signis tantum et non rebus
Latent res eximinae.
Caro cibus, sanguis potus
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.

Nous avons vu que l'équilibre du symbolisme est également acquis dans la *conception luthérienne* de la s. cène. Pour Luther, l'étincelle de la Parole est l'organe qui d'un phénomène fait un symbole (214). L'anglo-catholicisme actuel tend également vers ce réalisme symbolique, répondant bien à la mentalité anglaise qui est tout ensemble réaliste et éprise de formes. Les ritualistes recommandent à leurs fidèles de ne pas perdre de vue la réalité que les choses recouvrent (215). La nostalgie des symboles s'éveille même dans la sphère calviniste: « La phobie de l'imitation du catholicisme, dit M. Eug. Choisy (216), nous a privés de formes dont la valeur symbolique est précieuse». Il réclame le rétablissement de l'autel; il regrette que, «dans leur fureur de réaction, les protestants aient renoncé au prie-Dieu»; il comprend les valeurs psychologiques des chapelets, des litanies, des signes de croix, de l'encens, des veilleuses, des agenouillements.

### b) Le dualisme du symbole: Hiatus.

L'hiatus est d'ordre *ontologique* et d'ordre *religieux*.

α) *L'hiatus ontologique du symbole.*

L'esprit appelle la forme. Sans elle, il ne peut pas se commu-

(212) *Justin M.* I. Apol. 13.

(213) Cf. *O. Casel:* Jahrb. f. Lit. Wissensch. IV, 40.

(214) Ed. d. W. 3. 333: (Christus)... «ceremonias spiritualiter implet».

(215) Cf. *Thureau-Dangin:* La renaissance catholique en Angleterre au 19. s. 1899-1906 vol. III. p. 339.

(216) *Choisy Eug.* Le culte protest. 1926 p. 7 p. 5.

niquer à des êtres physico-psychiques. Mais dans quelle mesure l forme sensible est-elle susceptible d'entrer en communion avec l'i effable? Quoique le symbole jette un pont (217) d'une rive à l'autr il faut bien dire que les communications ne sont pas pleinement sa tisfaisantes. L'équilibre entre le sensible et le spirituel est précair et risque continuellement d'être rompu d'un côté ou de l'autre. Pr mièrement parce qu'il n'y a pas de *forme* inaltérable, tout ce qui es formé, cessant un jour d'avoir une puissance figurative; alors la lia son dynamique de l'image avec la réalité spirituelle se détend, l' mage se voyant refoulée dans le domaine des choses inertes, la réa lité se dissolvant dans les nuages de l'illusion. — Deuxièmemen l'essence de l'*esprit* est trop subtile pour s'accommoder du langag trop grossier des choses. «L'idée de l'esprit doit être conçue en de hors de toute sensibilité» (218). La coïncidence de la sensibilité e de la spiritualité dans le symbole implique donc une antinomie si multanée qui découle de la discrépance originelle entre l'essence d l'esprit et la nature sensible. «La nature, dit Pascal (219), a des per fections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu et des défaut pour montrer qu'elle n'en est que l'image». Et du reste, si Dieu es présent dans le symbole, il y a plus que le symbole: la gloire de Die débordant de toutes parts les puissances de capacité du récipien Même la métaphysique ne saisira l'absolu que sous ses formes rela tives. Ce n'est que lorsque nous substituons le concept religieux d divin à la notion métaphysique de l'esprit (220), que nous pouvon admettre un rapprochement des puissances invisibles et de la matiè re transfigurée. D'autre part, la spiritualité du sujet religieux et particulièrement l'individuel, est tout aussi inexprimable que l transcendant. Somme toute, le symbole cultuel sera l'image, mai jamais la figuration substantiellement adéquate de la réalité reli gieuse. L'image symbolique ne peut être qu'une méthode d'appro ximation, substitut intuitif du fait surnaturel ou de l'expérienc directe, point d'appui pour la découverte d'un rapport. Il reste tou jours un dernier écart insurmontable entre l'image et la réalité sous jacente; même le symbole qui passe pour être compréhensif entr tous: le mot a besoin du concours phénoménal d'autres symboles «La figure est un grand remède à l'incertitude des mots», dit Leib

(217) *Luther:* Ed. d. W. 6, 248. «Le sacrement (symbole) est un gué, un pon une porte, un bateau, une civière dans lesquels et par lesquels nous pouvon passer de ce monde dans la vie éternelle.»

(218) *Ch. Hauter.* Essai sur l'objet religieux. 1928 p. 60.

(219) *Pascal:* Pensées éd. Havet II. 119.

(220) Cf. *Ch. Hauter* o. c. ibid.

nitz (221). Luther avait déjà reconnu que «les pauvres humains, tant qu'ils vivaient de leurs cinq sens, avaient besoin d'un signe extérieur à côté des paroles» (222); mais finalement tout cet apparat symbolique, signes et paroles, n'est qu'«umbra et signa rerum et puerilia» (223).

β) *L'hiatus religieux du symbole.*

Il y a un autre hiatus dans le fait du symbole, d'ordre religieux celui-ci. On retrouve dans le symbole cultuel l'antinomie que, dans le domaine de la vie chrétienne, couvre le fait de la justification. La théologie allemande de la dernière heure relève avec beaucoup d'insistance cette analogie. Dans le désarroi actuel du mouvement cultuel elle éprouve le besoin de s'assurer les directives religieuses de la Réformation. Mais bien avant Barth, Allwohn, Tillich, Althaus, Stählin, Frick, Heitmann, Mensching et les compagnons de Berneuchen, un théologien français a signalé avec une admirable lucidité cette relation du symbolisme cultuel et du dogme central de la Réforme: *Tommy Fallot*. Son étude sur «l'Art dans le Culte», qui n'a paru que 20 ans après avoir été écrite (224), est une prophétie du mouvement liturgique actuel et un programme de rénovation cultuelle basée sur les principes de Luther. Les conclusions du livre de Berneuchen coïncident sur presque tous les points avec les suggestions données, il y a trente ans, par le promoteur du Christianisme social en France. Nous n'avons qu'à transcrire avec de légères modifications ces développements, après les avoir introduites dans notre propre système.

Nous disions que la première incongruence des éléments du symbole provenait de ce que son aspect sensible se trouvait opposé à deux spiritualités, celle du sujet religieux et celle de l'objet divin. La seconde disparité s'explique par le fait que le coefficient divin est en principe tout aussi inconciliable avec l'insuffisance religieuse et morale de la spiritualité humaine qu'avec la nature éphémère et corrompue du symbole. Le sujet qui célèbre le culte, et les éléments concrets du symbole dont il fait usage, bref tout le côté terrestre du culte, tombent sous le jugement de Dieu. La Réforme a sincèrement tenu compte de cette réalité affligeante et a dénoncé comme cause de la perturbation le péché « qui fait de l'existence déchue le drame le plus tragique qu'on puisse imaginer» (225). Nous

(221) *Leibnitz*, éd. Janet, I, 398.
(222) Ed. d. W. 6. 358.
(223) *Luther*. Comm. Rom. éd. Ficker II. 314.
(224) Christianisme social 1920 8/9.
(225) *T. Fallot* o. c. p. 476.

ne pouvons nous payer d'apparences: le culte, en tant qu'entrepris humaine, est entaché de péché. Alors, comment peut-il subsiste sous le regard du Dieu éternel et saint? Comment, dans ces condi tions, la communion divine, qui est le but du culte, peut-elle êtr réalisée? Seule la grâce souveraine dont la notion forme la clé d voûte de l'édifice doctrinal du protestantisme, peut, en assurant l rédemption de la nature pervertie de l'homme, promettre la réha bilitation du symbole dégradé. La grâce est un principe de vie; tou ce qui tombe sous les rayons de sa lumière incorruptible, particip à ses perfections. En elle s'accorderont les données du spiritualism le plus élevé et celles du réalisme le plus poignant. Elle rétabli l'harmonie que le péché avait bouleversée. Dieu et l'homme étan réconciliés, la pénétration de l'humain par le divin d'une part, d terrestre par le céleste d'autre part, est devenue possible dans tou les domaines de la vie et en particulier dans le culte. La transfigu ration du visible par l'invisible, la réduction des discordances inhé rentes au symbole s'accomplissent grâce au grand fait de la récon ciliation. On pourrait dire que la croix du Christ est le symbol épuré, le symbole idéal d'un culte parfait. — Cet idéal n'est pourtan pas réalisé dans le culte empirique et ne peut l'être tant que, vivan dans la chair, nous sommes, même sous le régime de la rédemption exposés aux atteintes du péché. Dans la vie cultuelle, une tensio subsistera donc entre les deux éléments du symbole, entre le cult en esprit et la liturgie concrète. Cet hiatus explique, selon M. All wohn (226), l'attitude ambiguë de *Luther*, lorsqu'il s'agissait d'intro duire un culte conforme à la conception religieuse de la Réforme D'une part, le réformateur éprouve la nostalgie d'un culte très pu et spirituel. «La vraie adoration, c'est de tenir pour vraies les pro messes de Dieu» (227), c. à d. de reconnaître en lui le premier arti san de notre salut. La foi n'a qu'à saisir la révélation, elle es le vrai culte, la foi et la vie qui en découle. « Ceux qui sont déjà chrétiens, ont leur culte en esprit, ils n'ont pas besoin de nombreux et de grands cantiques» (228). Toute cristallisation liturgique rétré cit la liberté chrétienne (229). Mais d'autre part, Luther admet qu'en vertu de cette même liberté le chrétien pouvait aussi s'accommode des formes liturgiques, et on voit en effet le réformateur maintenir réintroduire même, après les avoir abolis, des rites d'aspect catho

(226) *Allwohn A.* Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube, 1926.

(227) Ed. d. W. 6, 516.

(228) Ed. d. W. 19, 72.

(229) Comm. Rom. éd. Ficker II 314: «Omnis dies est festus, omnis locu est sacer, omne tempus est ieiunii, omnis habitus est licitus, omnia libera»

lique et même d'inspiration inévangélique (230). Ce caractère indéfini reste imprimé dans la *physionomie du culte évangélique*, non seulement en raison du désintéressement des réformateurs à l'endroit des formes ecclésiastiques, mais en raison de l'hiatus religieux qui, dans la sphère terrestre et même sous le règne de la grâce est nécessairement inhérent au symbole cultuel. Ce hiatus on le ressent plus douloureusement qu'ailleurs dans la sphère protestante. On y a l'éternelle nostalgie du culte en esprit; ce n'est qu'avec une mauvaise conscience qu'on admet un cérémonial; on préfère les symboles auditifs qui sont sensés être plus spirituels, aux symboles visuels et plastiques. Au fond, cette méfiance de l'aspect phénoménal du culte qui empêche l'esprit de chercher sa forme, qui hésite à trouver les données éternelles in, cum, sub pane, qui, ne supportant plus le charme des couleurs, n'admet plus que le noir et le blanc, est illogique. Car, ou bien le régime de la grâce est adopté, alors il légitime les formes sensibles en les transfigurant. Ou bien on soupire sous le régime de la chair et du péché, alors il faut reconnaître qu'un service soi-disant spirituel ne réalise pourtant pas l'idéal de l'adoration en esprit, puisqu'il ne peut pas renoncer aux phénomènes — paroles, gestes, sacrement — qui, tout décolorés qu'ils soient, tomberont, eux aussi, sous le jugement de Dieu.

L'hiatus inhérent au symbole cultuel ne nous explique pas seulement le spiritualisme avorté du culte protestant, mais nous fait ressentir aussi tout ce qu'il y a de tragique dans son imperfection.

### c) Le dualisme du symbole: Variations.

Nous pourrions intituler ce chapitre: biologie du culte. Il convient en effet d'étudier les variations que la concomitance de la spiritualité et de la sensibilité provoque dans l'évolution vitale des formes cultuelles. Si, à certaines époques de vitalité intense, ou dans la piété de quelques personnalités géniales, comme S. Paul, S. Thomas d'Aquin ou Luther, le symbolisme réaliste tient en équilibre les deux éléments du symbole cultuel, cet état n'est jamais durable. L'un primera l'autre, selon les tendances de la culture générale et, en particulier, selon l'état de conscience religieux de telle

(230) Nous n'avons pas à discuter dans l'ordre de notre pensée présente, la question des motifs qui guidaient Luther en ces matières. M. *Allwohn* a contesté dans une étude de la MGK (1928 No 6: Luthers Opportunismus in der Gestaltung der Liturgie), nos opinions sur l'opportunisme de Luther (*R. Will:* La Liturgie luthérienne RHPh. 1927, No 5, p. 422-450). Il ne nous a pas convaincus, quoique — nous le reconnaissons — les exemples que nous avons donnés des accommodements injustifiés de Luther, demanderaient à être plus fouillés et multipliés.

époque ou de telle société. Il y a des oscillations constantes ver l'un ou l'autre des deux pôles, vers la pétrification matérielle de phénomènes ou vers leur évaporation spirituelle. L'histoire du cult nous fait voir un certain rythme vital, un mouvement allant du fluide au solide, du solide au fluide. On peut, de plus, observe des stades intermédiaires: les deux courants se mêlent dans l'Ecole alexandrine, p. ex., ou bien s'alignent parallèlement, san se pénétrer réciproquement, dans l'Ecole d'Antioche. Le spiri tualisme peut être le point de départ du mouvement ou son aboutis sement. Dans le premier cas, il est à la fois un libérateur qu dégage le symbole de la gaine des formes traditionnelles, et un évocateur de figurations nouvelles. Dans le deuxième cas, il es critique, quintessencié et las des expressions phénoménales. L spiritualisme cultuel de Jésus est assurément d'une autre qualit que le spiritualisme anticultuel et moralisant de Minucius Félix (231 ou d'Apollonius de Thyane (232), au début du 3e s., ou qu le spiritualisme mystique de l'Aréopagite. — De même, le matéria lisme cultuel peut être le terminus a quo d'une évolution vers l symbolisme spirituel et le terminus ad quem, p. ex. la rechute du culte chrétien dans la magie la plus barbare au temps mérovin gien, ou sa dépravation au 15e s. On voit donc, d'une part, la spiri tualité religieuse susciter l'élément sensible du symbole (S. Paul ὁσάκις..πίνητε 1. Cor. 11, 25), puis le justifier par l'interprétation allégorique (Origène), enfin l'éliminer (la mystique néoplatoni cienne). On voit, d'autre part, la sensibilité appeler son corollaire spirituel (le passah juif suggère l'inspiration donnée au rite pa Jésus), puis abriter le coefficient spirituel sous l'enveloppe résis tante des rites catholiques (Irénée luttant contre la «gnose pseu donyme»), enfin l'étouffer sous sa phénoménalité brutale. L deuxième stade, celui du symbolisme réaliste qui représente en core la synthèse des deux tendances, est d'ordinaire le point d'in tersection où s'opère la scission, de sorte que, dans le troisième stade, le spiritualisme le plus subtil s'oppose au matérialisme l plus épais: au 14e s., p. ex., où l'on voit, l'une à côté de l'autr et inconciliables, la mystique spéculative et la superstition cul tuelle des masses (233). Ces longues métamorphoses sont, d'un part, dues à l'éphémérité de la forme, tout ce qui vit dans le temp

(231) Cf. *Minucius Felix:* Octavius c. 38.

(232) *Eusèbe,* praeparatio evangelica IV. 13.

(233) Autre exemple: *Reitzenstein:* Hellen. Mysterien 1920, p. 37, montr comment le mystère iranique, d'une part, prend la forme littéraire d'un ensei gnement philosophique et de l'autre le caractère d'un rite magique.

béissant à un déterminisme psychique et historique qui règle apparition, la désuétude et la disparition des phénomènes. D'autre part, c'est la fluidité des idées qui conditionne le renouvellement perpétuel de l'organisme extérieur correspondant. Ici, il aut pourtant noter que le changement de l'apparence concrète et elui de la pensée inspiratrice ne vont pas de pair, la rigidité aturelle de la forme étant une puissance de retardation, tandis ue l'expansivité de l'idée se révèle comme une force propulsive, n d'autres termes: la loi de l'hérédité, régissant surtout la transission des formes sensibles, marque un rythme plus lent que a loi de l'émancipation qui, elle, préside surtout à la biologie des aits spirituels (234). — Enfin, il convient de reconnaître que la variabilité du symbole cultuel est surtout de surface, car ici la matière est le subtratum sur lequel s'accomplit le changement perpétuel des formes. Il est p. ex. certains symboles sensibles qui ont les mêmes à tous les âges et dans tous les cultes, tels la parole ou le geste. Là, les principes supratemporels de la spiritualité religieuse demeurent immuables, alors que les types de la piété, les modes intellectuelles ou les opinions dogmatiques varient. L'instinct sacrificiel ne reparaît-il pas dans les économies cultuelles les plus diverses? Nous retenons donc, de part et d'autre, une certaine mobilité de surface et une grande pérennité de fond.

Il ne nous est pas possible de suivre ce jeu des forces symboliques dans toutes ses combinaisons. Qu'il nous suffise d'étudier psychologiquement et d'illustrer par quelques exemples tirés de l'histoire du culte, les trois phases classiques de l'évolution du symbole: sa *formation*, sa *cristallisation* et son *évaporation*.

α) *La formation biologique du symbole.*

Aux époques créatrices de la religion, la nouvelle spiritualité qui cherche son expression adéquate, adopte deux procédés de réalisation cultuelle : l'une réceptive, l'autre productrice. Harnack en distingue même quatre: la «consommation» et «l'assimilation» d'anciennes formes, la «production» et «l'organisation» de nouvelles (235).

Parlons d'abord de la *mainmise* sur les pratiques préexistantes et de leur métathèse spirituelle. La vie ne procédant jamais

(234) Nous avons essayé de définir le fonctionnement de ces deux lois cultuelles dans notre premier volume: *R. Will:* Le culte I, 1925, p. 4-6.

(235) *A. v. Harnack:* Die Entstehung des christl. Dogmas. Chr. W. 1920. 16. col. 787.

par sauts, aucune religion naissante ne peut oser faire table rase Elle ne le pourrait pas. Elle ne peut pas ne pas avoir recours au signes qui sont identiques dans toutes les régions humaines. Tou en ne ménageant pas leur critique aux observances devenues sté riles, les nouvelles aspirations n'en cherchent pas moins à ab sorber toutes les forces vitales, qu'elles peuvent extraire de l mystique des formes héréditaires. L'esprit nouveau communiqu à celles-ci un contenu spirituel nouveau, plus riche. Il les adapt à une conscience religieuse régénérée. Cette transfusion de san que Spengler qualifie injustement de « pseudomorphose » est u fait normal (236) dans tous les cultes. Dans l'ancienne Egypte, l culte spiritualiste du dieu-soleil Ré se superpose à l'ancestral c populaire culte des dieux-animaux et insère même le culte plu évolué de Thout d'Hermopolis avec toute sa cosmologie dans so nouveau système. Jésus transfigure la Pâque juive. Le culte d l'Eglise primitive christianise les valeurs religieuses de la Prièr synagogale et les figurations sacramentaires du Mystère helléni tique. La vénération des martyrs chrétiens s'est inspirée du cult antique des héros, Marie s'identifie à Diane ou à Isis dans l monde méditerranéen, à Freya dans le Nord germanique, tou comme le Christ ici s'assimile à Mithras ou à Hermès et là Thor. Le culte luthérien conserve le cadre de la messe. Le «morning» et «evening prayers» du C.P.B. anglican reposent sur l Bréviaire romain. Cette adéquation se poursuit dans mille détail de la vie cultuelle. L'Eglise chrétienne s'est toujours montré large et accueillante pour ces types étrangers et les a tolérés tan qu'ils revêtaient la mise chrétienne. « C'est un des pieux artifice dit l'abbé Aubert, que l'Eglise employa souvent pour sanctifie des coutumes idolâtriques auxquelles les païens tenaient beau coup» (237). Et M. Baumstark donne cet exemple: « on christia nisa simplement les coutumes saisonnières de l'ancienne religio agreste des Romains: la fête des Quatre-temps s'explique ainsi (238). Il faut pourtant reconnaître que ces assimilations ne pa viennent pas toujours à donner une spiritualité profonde aux an ciens rites dont la foule des néophytes importait subrepticemen les instincts magiques dans le sanctuaire nouveau.

L'impulsion *productrice* et organisatrice de la nouvelle sp

(236) Cf. *F. Rendtorff:* Die Geschichte des christl. Gottesdienstes unt dem Gesichtsp. der lit. Erbfolge. 1914. p. 50-51.

(237) *Aubert:* Histoire du symbolisme religieux IV. 1884. p. 180.

(238) *Baumstark:* Vom geschichtl. Werden d. Lit. 1923, 1-5, Eccl. ora X. p. 83

itualité prophétique n'engendre, d'ordinaire, pas de nombreuses ormes originales. Ce seront plutôt une nouvelle atmosphère, de ouveaux contenus, de nouvelles structures cultuelles qui s'in-inueront dans le cadre des types liturgiques déjà en usage. Ce ui, dans le christianisme primitif, donne un aspect nouveau au ervice divin, c'est la joie de la communauté d'être unie à son eigneur, de le savoir au milieu d'elle, de pouvoir méditer ses logia» pleins de sagesse, de s'émerveiller au récit de sa vie mira-uleuse, de sa mort rédemptrice, de sa résurrection glorieuse, de on ascension triomphale, et d'attendre sa dernière venue; la table ucharistique est l'avant-goût du banquet céleste; le chant et t les prières ont des accents de jubilation, et quelque chose de a majesté présente du Kyrios resplendit sur la face de l'ancien ui préside à la cène cultuelle. Les symboles, quoique déjà phé-oménaux, sont encore fluides conformément à la spiritualité de ette aurore glorieuse. Quelques signes spécifiquement chrétiens 'ajoutent timidement aux coutumes empruntées au judaïsme ou u paganisme: le baiser de paix (Rom. 16, 16), le signe de la roix; quelques images mystérieuses: le monogramme, le poisson, uelques formules : le « sursum corda », l'anamnèse, le « maran-tha ». Ce symbolisme primitivement très discret, mais gonflé de ève spirituelle, s'amplifiera peu à peu. Les formes s'épanoui-ront, tant que la piété spiritualiste sera vivace et conquérante ; lles se solidifieront à mesure qu'elle dépérira.

β) *La cristallisation du symbole.*

Avec le temps, un conflit s'élève entre la croyance altérable t l'image fixe de cette croyance. Comment maintenir p. ex. à sa auteur première la température prophétique qui fit naître le anctus? Ce n'est certes pas en le répétant sans cesse. L'épuise-ent progressif de l'élément spirituel cause l'épaississement gra-uel de l'élément sensible. Quoique vidé de sens, le phénomène ontinue à exercer son action sur l'imagination et les sens des idèles (239). C'est ce que M. Ferrero appelle des «symboles de urvivance». Corps raidi qui n'assimile ni n'élimine plus aucun lément venant soit de l'âme, soit de Dieu, le phénomène devient mperméable. Et de même que l'objet perd sa vertu symbolique, e geste stéréotypé survit à la mentalité qui, primitivement, 'avait très religieusement accompli. Dans l'Eglise chrétienne, la pé-rification des *choses* fut grandement favorisée par le fait que, dès es premiers siècles, le dogme de l'incarnation fut mis en rap-

(239) *G. Ferrero:* Les lois psychologiques du symbolisme, 1895, p. 163 ss.

port avec les espèces eucharistiques. Par suite, d'autres objets sacrés, icones et ustentiles, interceptèrent les forces psychiques ou transcendantes qui voulaient s'en servir, et l'objet excitatif de vint lui-même objet religieux définitif. On ne distingue plus l but et les moyens, la réalité et ses succédanés. Ce qui est situ dans l'espace, est élevé à la dignité de l'absolu; de même ce qui es né dans le temps. Le raidissement des *gestes* s'explique par l fait que le légalisme, s'insinuant dans toutes les institutions d l'Eglise, pénétra également dans le culte. Le rite dont l'observa tion régulière passe pour être salutaire et méritoire, demande à être répété à l'infini comme un devoir envers Dieu et envers l'Eglise. Prescrit, il devient mécanique, et tout mécanisme para lyse la spontanéité religieuse, émousse le sentiment, expulse l pensée. Luther a très bien défini la relation entre la pétrificatio de la vie cultuelle et le rétrécissement de la liberté chrétienne (240) Or, ce sel qui a perdu sa saveur, on ne le jette pas dehors, on l conserve au contraire dans des reliquaires dorés. Méphisto s'e moque: «Es erben sich Gesetz und Rechte wie eine ewige Krank heit fort.... Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage!» On retrouv dans toutes les liturgies de ces débris abandonnés par l'esprit auxquels la dogmatique cherche péniblement à donner de nouvelle justifications. Rien ne s'abolit plus difficilement que d'ancienne formules de prières, des cantiques démodés ou des gestes hérédi taires. Il a fallu toute la puissance impériale de Byzance et tout la ténacité de l'Eglise de Rome pour abolir peu à peu les litur gies plus anciennes qui cherchaient à se maintenir entre les deu domaines liturgiques de l'Orient et de l'Occident (241).

γ) *La volatilisation du symbole.*

Dans ce troisième stade biologique qui correspond à celu des civilisations avancées ou même décadentes, l'élément sensibl se dissout. Devenu trop familier et ne retenant plus l'attentio le symbole perd la puissance suggestive propre à l'objet, au gest

(240) *Luther:* lettres à Georges d'Anhalt (1545). De Wette III, 294: «Fa cile est cerimonias in leges crescere. Legibus autem positis laquei fiunt cons cientiarum...» «externi ritus nos deo non commendant, nec ritus ullus es regnum dei, sed fides». Ed. d. W. 12, 214.

(241) Cf. *Baumstark:* Vom geschichtl. Werden der Lit. Eccles. or. X 192 1-5, p. 60 ss. Le formulaire eucharistique que l'on faisait remonter à Ma (MSG 135, 953 ss.) était encore en usage en 1203 à Alexandrie. Et en Occ dent ce ne fut que la politique liturgique des Carlovingiens qui refoula le liturgies gallicanes. Les liturgies mozarabique et milanaise renferment en core des éléments appartenant à une couche «géologique» plus ancienne que l messe romaine à laquelle elles s'adaptèrent.

ou à la parole. Une fois que le sentiment lui-même s'en détache, la critique a beau jeu. Elle mine la phénoménalité, la transforme, l'écarte et la remplace. L'opposition peut être dictée par le souci très légitime de ne pas laisser écraser les grâces de l'Esprit par la matérialité des phénomènes. C'est pour cette raison que Pythagore, Héraclite, Platon, Théophraste, protestèrent contre le mécanisme rituel et c'est pour la même raison que Kant et Spencer réclamaient l'abolition des symboles matériels comme étant des vestiges d'une piété inférieure. Emerson quitta l'Eglise, estimant que l'usage des espèces visibles compromettait la dignité spirituelle de la cène. L'attitude critique repose sur la conviction que l'image n'épuise pas l'idée. Alors la *pensée* lui surajoute et bientôt lui substitue d'autres excitants d'ordre intellectuel. Et d'abord, l'*image mentale* remplace l'image concrète : l'épître aux Hébreux emploie toute la fantasmagorie du culte sacrificiel précisément pour en extirper la brutale et sanglante matérialité (Hebr. 9, 11-14). Nous y discernons un symbolisme dans lequel la balance penche nettement vers la spiritualité. On retient encore un moment l'image, la traduisant allégoriquement. La multiplicité et l'ambiguïté de ces interprétations permettra, pendant une période de transition, d'unir encore dans un même culte des conceptions subtiles et des pratiques grossières. Le *syncrétisme* religieux aura son rôle dans le processus spiritualiste. En amalgamant sous une enveloppe diaphane des objets à la fois semblables et divers, il contribue à généraliser les données concrètes du culte. Des divinités plastiques se changent en forces naturelles ou en abstractions philosophiques. Des anthropomorphoses et des formules périmées peuvent encore servir sous certaines réserves. La pensée par rapports élimine la pensée par images et à la place d'un monde saisissable par l'imagination ou l'intuition, s'estompe un monde pensable par la logique. L'intelligence dépouille les visions internes, après avoir désincarné des phénomènes compacts. Enfin, le *dogme* vient s'atteler à l'oeuvre de dématérialisation. L'image vivante du Christ s'évanouit dans la superlucidité des définitions; des notions supplantent la réalité historique; un système remplace un souvenir sacré. A l'époque du déclin de la civilisation gréco-romaine on rencontre un exemple particulièrement significatif de l'évaporation du symbole cultuel: *Les religions mystériques* se détachèrent de plus en plus des actes cultuels et prirent un caractère fictif dans la littérature hermétique. Les religions s'y agglutinent, les dieux s'y confondent. Finalement le dieu Νοῦς passe pour être le dieu de la révélation et le

directeur des âmes (242). L'universalisme qui résulte de cette abstraction, appelle l'individualisme qui, de par sa nature même, est acultuel et antiphénoménal. La λογικὴ θυσία devient un thème de prédilection de ces disciplines et ne signifie plus que prière et hymne. Cette évolution spiritualiste du culte nous étonnera d'autant moins que les Mystères avaient précisément pour but essentiel de sauver l'âme enlisée dans la matière. — La *mystique* spéculative du 14e s. abhorrant toutes images et se perdant dans le vague des expériences abyssales, accélère, à son tour, la décomposition du symbole cultuel et en annihile le symbolisme. — Ou bien devenant aggressif et iconoclaste, le spiritualisme *puritain*, espèce d'ascèse de l'imagination, rejette toutes les formes sauf la parole et le silence. — Enfin, le *rationalisme*. Il décolore «toutes les notions religieuses»; le ciel pâlit, l'enfer perd ses flammes. La face paternelle de Dieu s'efface dans l'idée de la providence comme en un brouillard, et le Christ n'est plus qu'un idéal moral. En conséquence, le culte devient une manifestation verbeuse affectionnant la plus plate allégorie, mais reniant le symbole réaliste et vivant.

Cependant, malgré cette désincarnation, les formes épaisses et vides restent en leur place dans la religion de bas étage, et, dès que le principe spiritualiste se ressouviendra de sa destinée organisatrice, il retournera dans les temples désaffectés et vers les liturgies ancestrales. Alors le grand cycle de vie se poursuit. De l'équilibre, un instant rétabli dans le symbolisme réaliste, sortiront, sous d'autres aspects, les luttes inévitables de la sensibilité et de la spiritualité.

---

## II. Les valeurs du phénomène cultuel: L'évidence religieuse.

### 1. L'intelligibilité du symbole.

En nous plaçant au point de vue cognitif, nous voyons surgir une seconde antithèse inhérente au symbole cultuel: celle de son intelligibilité et de son inconcevabilité qui, sur le plan supérieur, se rencontrent dans la valeur de l'évidence religieuse. Si le symbole doit être l'expression aussi adéquate que possible d'un conte-

(242) *Reitzenstein:* Hellenist. Myst. 1920, p. 33 ss.

nu religieux, il faut avant tout qu'il traduise celui-ci de façon *intelligible*. Le symbole ne vit que du «consentement acquis». Supprimez celui-ci, et la croix ne sera qu'une figure géométrique. Il faut que la clé du symbole soit à la portée de tout le monde, que le phénomène cultuel parle clairement et d'emblée à la raison de chacun. Il est possible qu'en lui-même, le symbole ne possède pas cette translucidité; alors il est indispensable que l'histoire ou la convention lui confèrent une signification universellement adoptée. Pour être concevable, l'image sensible du phénomène ne doit pas non plus comporter plusieurs significations. Tout comme la surabondance ornementale étouffe la beauté d'une oeuvre d'art en en compromettant l'unité, ainsi la multiplicité des interprétations déroute la compréhension et anéantit la raison d'être même du symbole. Il faut enfin que, pour être intelligible, le phénomène cultuel soit *durable*. Son sens ne doit pas être lié à une période, à une mode, à un cas isolé; il risquerait de demeurer comme un fossile dans un complexe vivant et, obscur, il deviendrait imperméable. — L'Eglise catholique demande que la dévotion soit soutenue par la pensée; le logos doit dominer le sentiment et le désir (243). La Liturgie prétend inciter les âmes à la réflexion et captiver l'attention; le dogme règne dans les oraisons. Les «Heures» prescrivent une lecture consciente des passages bibliques et de tous les autres morceaux. Les textes s'adressent à l'intellect. La solidarité dans la prière suppose leur compréhension. La clarté de la pensée empêchera les aberrations du sentiment et de l'imagination, le glissement dans l'inertie quiétiste et dans l'absurdité de l'opus operatum (244). L'intelligibilité se rapporte d'ailleurs plutôt à la signification des actes liturgiques qu'au sens des textes. En général, le peuple n'a pas besoin de comprendre le texte. «Il est suffisant que les croyants aient une compréhension des actes liturgiques, qu'ils sachent ce dont il s'agit, quels actes subjectifs ils accomplissent» (245). Une traduction de tout le texte les induirait en erreur. Tout au plus mettra-t-on entre leurs mains la traduction de l'invariable «ordinarium missae».

En ce qui concerne le *symbole transcendental*, on peut rappeler le mot de Fouillée (246): «On n'adore pas l'absolu inintelligible; on ne se met à genoux que devant quelque chose de concevable et de partiellement connaissable.» Aussi le symbole cultuel

(243) *O. Casel:* Jahrb. f. Lit. Wiss. III, 9.
(244) Cf. *Guardini:* Vom Geist d. Lit., 1921, p. 7, 8.
(245) *Thalhofer:* Handb. d. kath. Lit., 1883, p. 419.
(246) *Fouillée:* Revue philosophique, 1893, p. 365.

est avant tout appelé à transmettre les données de la *révélation* (247). Ce fait même exige la translucidité du phénomène médiateur. Si Dieu consent à parler, il veut être compris. La clarté sera d'autant plus désirable que le contenu de la révélation, quoique lumineux dans son noyau, s'entoure d'une nébuleuse de mystère et que sa transmission s'opère parfois dans des conditions inexplicables. Il ne faut donc pas que le rayon divin qui est destiné à éclairer les âmes, se dissolve dans des symboles nébuleux. Tout ce qui obscurcit la pensée de Dieu, va à l'encontre des intentions essentielles de la révélation: une langue incompréhensible, des formules désuètes, des discours abstrus, des allégories surchargées.

Le *symbole psychique* doit également être aussi transparent que possible. Sentiments, réflexions et désirs qui, dans le culte travaillent les âmes, resteraient troubles et stériles, si le symbole ne les dégageait pas de leur inconscience en leur donnant une traduction rationnelle et une orientation déterminée. Le croyant doit pouvoir comprendre, pourquoi il fléchit les genoux ou pourquoi il joint les mains. La prière prononcée par le liturge sera un commentaire compréhensif des aspirations de l'assemblée, de ses sourdes inquiétudes ou de ses joies indéfinies. Le symbole psychique ne sera pourtant pas simplement le reflet d'un état d'âme passager. Il affranchit au contraire les aspirations religieuses de leurs liaisons contingentes en concentrant l'attention du fidèle sur un trait essentiel de l'objet; il confère ainsi à la piété personnelle une portée universelle ou du moins saisissable pour les membres de la communauté cultuelle.

Qu'il s'agisse de la figuration d'une révélation divine ou de celle d'un état de conscience humain, on peut désigner la *parole* comme le phénomène qui, en règle générale, exprime le plus fidèlement l'idée qu'il convient de transmettre aux assemblées. En somme, tous les symboles transcendantaux, ceux qui se servent de l'image ou de l'action, aussi bien que ceux qui utilisent la parole, sont des variantes du Verbe divin, mais la parole en est l'expression la plus directe. Etant l'organe le plus spontané de l'esprit, elle en sera aussi le symbole le plus intuitif. S'imposant à la raison, sa puissance expressive conditionne sa valeur fiduciaire.

Puissance mi-sensible, mi-spirituelle, affectant simultanément

(247) Ch. *Hauter:* Essai sur l'objet religieux, 1928, p. 26: Seule la divinité révélée est d'une façon positive objet du culte et du sentiment religieux; c'est en elle que le fidèle a foi ». Cela ne veut pas dire que l'idée du deus absconditus n'exercerait aucune influence sur les faits de la vie cultuelle.

l'ouïe et la pensée, la parole permet de jeter le pont d'une rive à l'autre, de la sensation à la réflexion. Se déployant dans le temps, elle est apte à expliquer une idée. Elle peut même, avec l'aide de l'imagination, changer l'ouïe en vue et ajouter les avantages de la vision mentale à ses vertus discursives. Tous les cultes font usage de la parole. Les rites les plus primitifs, les sacrifices les plus anciens, les Mystères les plus ésotériques sont accompagnés ou enveloppés de formules, de prières, de chants, d'allocutions, de proclamations. La parole n'y est souvent que le symbole subsidiaire d'autres symboles dont l'intelligibilité n'appert pas directement; ainsi les paroles de l'institution de la s. cène. On peut même dégager cette loi biologique de la vie cultuelle de toutes les époques à savoir que, plus les cultes se font spirituels, moins ils se passent de la parole. Même chez les quakers qui pratiquent des cultes de silence, le silence unitif est d'ordinaire précédé et suivi de paroles; et le silence d'attente est précisément le réservoir dans lequel s'assemblent les paroles prophétiques qui édifieront l'assemblée des frères.

*La prédication protestante* a la mission primordiale d'être un symbole intelligible, qu'elle traduise la Parole de Dieu ou l'expérience de l'homme, du prédicateur tout d'abord. Nous ne nous arrêterons pas à ce problème très discuté actuellement: La prédication est-elle en premier lieu un symbole transcendantal ou un symbole psychique? et comment ses deux tâches se concilieront-elles? (248). De toute façon, la prédication doit être claire et logique. «La prédication rayonnera dans la lumière du matin» (249). Elle sera le miroir de la «face révélée de Dieu». Elle sera l'opposé

(248) Dans la prédication de Luther, le message de la Parole objective et l'expérience personnelle sont admirablement équilibrées. L'orthodoxie luthérienne reporte tout l'accent sur objectivité de la Parole; le piétisme ainsi que la théologie anthropocentrique de Schleiermacher et de Ritschl font ressortir le caractère subjectif de la prédication. L'expérience personnelle en est l'objet même. Aujourd'hui la tendance théocentrique prédomine, surtout dans le pessimisme métaphysique des Barthiens: Nous n'avons pas à nous prêcher nous mêmes; que Dieu parle! Dans un livre récent (*K. Fezer:* Das Wort Gottes und die Predigt, 1925), l'auteur nous montre que la prédication pédagogique et la prédication figurative, également insuffisantes, partent de l'homme, la première de l'imperfection de l'assemblée, l'autre de la perfection fictive de la conscience religieuse. Tout au contraire, la prédication doit être «l'effort par lequel un homme contribue à ce que le Dieu de la révélation biblique fasse sentir par le S. Esprit sa présence à un groupe d'autres hommes». La prédication n'a pas à développer des pensées sur Dieu, mais à révéler la présence de Dieu lui-même; c'est notre avis: 1. Pierre 5, 11.

(249) «Der Predigtgottesdienst gehört ins Morgenlicht». *O. Gilg:* Zur Kultfrage, Intern. Kirchl. Zeitschr., 1922, p. 247.

du sacramentarisme magique qui repose sur le fait d'un mystère transcendant, et de tout occultisme ésotérique qui, en cherchant un sens mystique de la révélation biblique, en obnubile le sens littéral. Le culte anglican, malgré ses tendances sacramentelles, n'est pas exempt d'un certain rationalisme. Tout ce qui s'y dit, doit être à la portée du peuple. Dans le C. P. B. les «Exhortations» à la fin de l'offertoire sont l'expression typique de cette mentalité.

Parmi les symboles appelés à augmenter l'évidence de la parole il faut avant tout noter la *musique*. La couleur de la mélodie, la puissance du rythme font valoir les puissances contenues dans un texte. Il est des choses qu'on ne peut plus dire; il faut les chanter. Luther ne concevait pas la poésie spirituelle sans musique. La parole seule peut être dépréciée par une diction froide ou emphatique; le chant fera ressortir des nuances de la pensée que les fidèles non avertis ne saisiraient pas sans l'intermédiaire de l'art musical. Le récitatif grégorien est également incisif et intelligent. On peut lui appliquer les deux épithètes qui, selon la «Commemoratio brevis» du 10. s. (250) caractérisent le service épénique de l'Eglise: «scienter et ornate». Le même texte, Ps. 118, 17: «Je ne mourrai pas, je vivrai», se trouve p. ex. dans la bouche du pénitent réintégré le jeudi saint et dans la bouche du Christ dans l'office pascal, mais la coloration de la mélodie est différente. D'autres fois, les mêmes textes et les mêmes mélodies exigent, selon le message du jour, une intonation plus ou moins solennelle (tonus solemnior). Là encore, l'intelligibilité du symbole est le motif qui détermine ces légères nuances.

*L'image* aussi poursuit ce but: vitraux, tableaux, fresques, sculptures de la cathédrale médiévale sont le commentaire explicatif des Ecritures, biblia pauperum.

Clarté des symboles liturgiques, c'est ce que réclament les promoteurs catholiques d'une restauration cultuelle. M. Guardini s'est attaché à la tâche de rendre transparents les moindres gestes de la Liturgie. Il publie une série de brochures: «Du signe sacré», destinées avant tout à la jeunesse. L'interprétation des rites doit pourtant, dit le R. P. Stonner (251), être inspirée par l'histoire de la Liturgie et ne pas se laisser aller à des allégorisations arbitraires. Les Bénédictins s'efforcent de leur côté de favoriser l'éducation liturgique des intellectuels et du peuple. De belles publications et des oeuvres de vulgarisation pénètrent dans tous les

(250) Kirchenmusik, Paderborn, 1908, p. 41 ss.

(251) *A. Stonner:* S. J. Das Myst. der hl. Messe (Bericht der Lit. Priestertagung, Wien, 1924, p. 65-81).

milieux. On organise des cours, des conférences, des congrès appelés à initier les fidèles au sens des rites et des textes. On exige «l'assistance pieuse et intelligente à la messe» (252) qui sera utile au double point de vue de la connaissance des vérités essentielles et de la pratique parfaite de la vie chrétienne. On entend même, dans ces milieux, des voix recommandant de remplacer le latin liturgique par la langue vulgaire. Ce n'est pas d'ailleurs la première fois que cette question se pose. Le P. Pierre Canisius, craignant que le chant des choeurs latins n'empêchât l'Eglise «de jeter un pont sur l'abîme séparant la communauté et l'officiant», recommande le cantique allemand. (1567) (253). L'archevêque de Mayence ordonna également en 1787 l'introduction du chant allemand qui ne fut aboli qu'en 1837. En France, on essaya sous la Révolution d'introduire un culte catholique de langue française (254). Paul V accorda aux missionnaires d'Orient l'emploi liturgique de la langue chinoise. Nous ne discuterons pas encore le paradoxe d'une langue cultuelle incompréhensible pour le peuple chrétien. Mais si l'on admet le principe de la langue étrangère, on reconnaîtra volontiers qu'aucune langue ne possède les qualités de précision logique dont dispose le latin. Ce latin sobre et concis est d'inspiration romaine. On n'a qu'à comparer la Liturgie romaine avec les textes gallo-ibériques écrits également en latin, mais d'origine orientale. On n'y trouve pas le cumul de titres attribués à Dieu, ni l'énumération de prédicats négatifs si caractéristiques des liturgies orientales. On y invoque avec une grande simplicité le Dieu tout-puissant et miséricordieux (260).

### 2. L'inintelligibilité du symbole.

La raison d'être du symbole cultuel est d'être à la fois intelligible et inintelligible. Le σύμβολον, dans les Mystères hellénistiques, désignait un mot de passe qui devait être connu par les initiés, mais incompréhensible pour les profanes. De même dans la langue du N. T., le terme de μυστήριον indiquait tout ensemble une doctrine révélée à des initiés et une vérité inconnaissable en soi. Mc. 4, 11; Rom. 16,25; Eph. 3, 3). C'est un des paradoxes de la piété qu'il est nécessaire de comprendre ce qu'on adore et, en même temps, de ne pas le comprendre. En demeurant présente,

(252) Cf. *G. Simons:* Cours et Conf. de la Sem. lit. III, 1925, p. 267-274.

(253) *O. Karrer:* Petrus Canisius. Hochland 22 (1925), p. 497 ss.

(254) *Bonnet:* Le culte cath. en français sous la Révolution. Annales hist. de la Rév. fr., 2 (1925), 209 ss., 325 ss.

(260) Cf. *Baumstark*: Vom geschichtl. Werden der Lit., 1923, p. 81.

la vérité vivante n'en est pas moins cachée et, par suite, la foi o
la connaissance qui s'en approprient les valeurs, unissent en elle
un élément de certitude et un élément d'incertitude. La religio
annonce une réalité qui, tout en se révélant, échappe aux catégo
ries de la raison et on peut dire que la ferveur religieuse ser
d'autant plus forte que la réflexion analytique sera reléguée à l'ar
rière-plan. Nous en concluons pour ce qui est du symbole cul
tuel, qu'appelé à former le pont entre l'objet divin et le sujet re
ligieux, il ne sera pas seulement un indicateur rendant intel
ligible la révélation divine ou l'état d'âme du croyant en face d
divin, mais qu'il participera à l'inconcevabilité du mystère divi
qui se sert de lui et à l'inépuisabilité de la conscience humaine qu
veut s'affirmer par son office. «La concomitance de la certitude e
de l'incertitude qui est propre à la foi, caractérise également notr
culte» (261). D'une part, l'image, si elle n'est pas une avec la réa
lité qu'elle reflète, est pourtant liée à elle par des analogies inter
nes: elle lui emprunte des forces de vie et par là adopte la valeu
essentielle de ce qu'elle signifie. Si alors l'objet lui-même — Dieu
ou l'âme — est enveloppé de mystère, le signe aussi sera couver
de voiles. D'autre part, l'image n'étant jamais identique avec l'ob
jet qu'elle représente, le symbole, en sa forme aussi, sera incom
plet: il ne sera qu'un signe approximatif, mais jamais une figura
tion entièrement congruante. C'est donc, ici l'inconcevabilité du
*contenu* indiqué, là l'imperfection de sa *forme* qui causent l'in
suffisance du symbole au point de vue cognitif. De par son
contenu, il est *irrationnel:* de par sa forme, il est *inadéquat*. Il y a
donc deux espèces d'obscurité à relever: l'irrationnalité et l'inca
pacité figurative, la première se rapportant au fait d'un monde in
accessible à l'expérience des sens et aux investigations de la rai
son; la seconde démontrant, sur le plan empirique même, l'im
possibilité de saisir et de reproduire intégralement les données d
la spiritualité soit transcendante, soit immanente. Le symbole est
la fois *incompréhensible* et *incompréhensif*, le symbole transcen
dantal tout comme le symbole psychique.

### a) L'inintelligibilité du symbole transcendantal.

#### α) *Son irrationnalité.*

Entendons-nous d'abord sur cette notion. Il est une irrationa
lité qui, quoique débordant le domaine de notre moi conscient
ne contredit pas la raison, ni ne la paralyse. En vertu d'une «sur

(261) *Ad. Schlatter:* Die christliche Ethik, 1924 p. 178.

croyance hardie » (262), cette irrationnalité est le prolongement de la connaissance pratique dans la direction de l'intuition. Mais il en est une autre qui, ne découlant pas directement de la spontanéité de la raison humaine, peut, en une souveraine et mystérieuse liberté, s'opposer à celle-ci, l'humilier même, comme elle peut aussi confirmer ses pressentiments et couronner ses espérances. Si le divin est irrationnel dans ce dernier sens — et il l'est — comment le figurera-t-on dans le culte? comment s'offrira-t-il à la pensée et aux sens? — Il n'y a que le symbole qui puisse oser balbutier ce que Dieu veut confier aux hommes: les prophètes d'Israël emploient parfois le geste symbolique ou le récit allégorique. Jésus, par ses paraboles, dévoile, dans la mesure du possible, le mystère du royaume de Dieu. Le symbole ne pourra pourtant dévoiler ni l'irrationnalité de l'être divin, ni l'irrationnalité du fait même de la révélation et de son contenu. L'intelligibilité de la révélation et du symbole qui en est l'organe, suffira certes aux besoins de la foi, mais elle n'en sera pas moins nimbée de mystère et, par suite, quelque chose de cette obscurité restera inhérent au symbole aussi. Le symbole ne sera donc pas seulement la figuration de la pensée révélée, mais aussi le réflecteur du mystère. Les deux mondes, celui du Dieu transcendant et le nôtre, sont si foncièrement dissemblables que nous ne pouvons désigner la nature «tout autre» (263) de la réalité supérieure que par des termes empruntés à des phénomènes d'ici-bas. Nous ne pouvons exprimer le divin qu'en l'anthropomorphisant ou en le concrétant. «Il serait tout aussi absurde de vouloir voir Dieu en lui-même que de vouloir voir la lumière avant les choses visibles ou sans elles» (264). Le spiritualisme ne peut même déterminer l'esprit, l'opposé de la matière, que par un signe matériel, le terme d'esprit signifiant: souffle, haleine. Combien d'attributs la piété n'a-t-elle pas empruntés à la réalité expérimentale pour symboliser les divers aspects de la divinité insondable, des attributs d'ordre personnel: Seigneur, Héros, Roi, — Législateur, Juge — Père, Mère, Frère, Epoux, Vierge — Sauveur, Messie, Rédempteur, etc.; ensuite des attributs impersonnels: Soleil, Etoile, Lune, Lumière, Feu, — Rocher, Citadelle, Refuge — Couronne, Perle, Joyau, Trésor, etc.! L'accumulation même et la variété de ces symboles prouve qu'il reste toujours une dernière énigme indéchiffrable, réclamant de nouvelles images. Ces symboles se retrouvent dans l'hymnologie et l'iconographie cultuelles. Alors,

(262) *James:* Expér. rel. trad. Abauzit. 1906, p. 433.
(263) «aliud, valde aliud». *S. Augustin* Conf. livre X.
(264) *F. v. Baader:* Werke I. p. 30.

étant donné que le mystère divin ne s'attache pas moins aux révé lations de l'être divin, qu'à sa personne même, le symbole qui pré tend être la forme de révélation par excellence, sera lui-même nim bé du mystère divin et revêtira le caractère du sublime, du ma jestueux, du terrifiant, du sacré. Même la prédication qui, pour tant, fait en premier lieu appel à l'intellect, se ressent de l'irra tionalité des faits surnaturels qu'elle cherche à élucider. On entend vibrer dans la prédication d'un S. Jean Chrysostome, d'un Sain Augustin, d'un S. Bernard, d'un Me Eckhart, d'un Kierkegaard d'un Blumhardt, quelque chose de l'épouvante qui a frappé ce hommes placés en face du mystère divin. Bossuet aussi se sentai l'instrument presque inconscient du Verbe divin. Dans le discour prononcé pour la profession de foi de Mlle de La Vallière (265), i dit: «Ne songez pas au prédicateur qui vous parle... il y a un pré dicateur invisible qui prêche dans le fond des coeurs.»

Les sacrements sont naturellement avant tout enveloppés d ce voile d'irrationnalité. En désignant comme les «SS. Mystères l'office de la messe, les *deux Eglises catholiques* n'entendent pa qualifier les puissances divines qui se tiennent à l'arrière-plan d la phénoménalié cultuelle, mais celle-ci elle-même. L'Eglise d'O rient, qui se désintéresse, plus que celle d'Occident, de tout c qui est rationnel, scolastique, normatif, institutionnel ou canoni que, est tout particulièrement fascinée par le mystère divin e tous les phénomènes de son culte sont comme imprégnés du senti ment de l'irrationnalité divine. «Les cérémonies y sont les transpa rents éblouissants de la majesté divine» (266). — Autre exemple Dans toutes les religions, le *sanctuaire* participe à la vénératio due au dieu qui est censé y résider. Le choeur de l'Eglise catholi que symbolise le ciel. La disposition cruciforme de la cathédral représente le gibet du Christ, le crâne du Seigneur reposant su l'autel, la conque absidale représentant, avec ses chapelles, l couronne d'épines. Les linges blancs rappellent le linceul. On n' qu'à feuilleter les ouvrages des anciens liturgistes, d'Honoriu d'Autun, de Durant, d'Hugues de S. Victor, le Spicilège de Soles mes, pour y trouver des rapprochements mystiques entre le sanc tuaire et Dieu et toute une floraison de symboles. — Dans le *objets* sacrés eux-mêmes s'incarne la présence mystérieuse. Se lon Honorius, l'encensoir p. ex. représente le Christ, le récipient son corps, le feu: le S. Esprit dont il fut rempli, les chaînettes: se

(265) *Bossuet:* Sermons, éd. Garnier, 1889, t. IV, p. 685.
(266) *Heiler F.:* Kath. u. ev. Gottesd., 1925, p. 28.

vertus cardinales, l'or: l'excellence de sa divinité, etc. Inféodés au divin, ces objets, sont eux-mêmes doublés d'une ombre mystique; ils renferment des puissances occultes et jouissent de la vénération due à l'inconnaissable.

Le culte *protestant* ne réserve que peu de place au mystère. C'est tout au plus à la *musique* qu'il appartient de nous faire entrer en communion avec l'ineffable, car « en elle, dit Hegel (267), la distinction de l'esprit et de la nature s'efface». Pour le reste, la parole y domine. Phénomène révélateur, elle tend à la translucidité. Le jour, pénétrant par de larges baies dans le temple où on n'a plus le temps de contempler, est significatif pour le rationalisme de l'Eglise de la Parole. Il y a pourtant un phénomène auquel s'accroche, si on peut dire, le mystère et qui permet aux âmes de se rendre compte de ce qui, dans la révélation, demeure impénétrable. Le prédicateur lui-même, s'il est tant soit peu animé d'esprit prophétique, ressent les valeurs inscrutables de la Parole qu'il est appelé à annoncer. Endurant les souffrances de l'enfantement, il cherche à transposer en sons, en rythmes, en métaphores, en langage moderne, en images actuelles, les germes de la vie, qui, cachés dans la Parole, ont pris racine dans son expérience personnelle et qu'il se sent poussé à transplanter dans le jardin des âmes. Saisissant à peine le fond de ses propres intuitions de la Parole divine, comment veut-il donner à sa parole une forme persuasive pour d'autres? Et pourtant, tout en se rendant compte de l'indicibilité du message divin, tout en voyant que la révélation se volatilise dès qu'on l'articule, le prophète ne peut abandonner ce qui a été jeté dans son coeur. Il essaye de raviver ce qui s'effeuille. Ces efforts créent une exaltation (267*) qui, elle, est précisément le signe de l'ineffabilité de ce qu'il dit. Alors les auditeurs, pressentant le martyr du prophète qui cherche en vain le mot révélateur de l'énigme divine, se sentent effleurés par l'incompréhensible, autrement dit, le symbole participe à la nature inexprimable de la Parole divine. C'est ce que Schleiermacher, dans le 4e de ses discours, a exprimé par des paroles qui, elles-mêmes, sont empreintes du respect de l'indicible: «Il (le prédicateur) exprime l'Universum, et c'est dans un silence sacré que la communauté suit son discours enthousiaste...»

---

(267) Cité par *Pérès:* Revue philos. 1927, p. 398, note.

(267*) Robertson, en descendant de chaire, demandait à quelque auditeur: «N'ai-je pas encore été fou?» (*Ch. Broicher:* F. W. Robertson, 1894, p. 200).

β) *L'insuffisance figurative du symbole transcendantal.*

La figuration du divin ne peut être que symbolique; mais ces symboles seront toujours inadéquats. En traduisant un fait inaccessible à la pensée humaine en termes d'un autre fait qui nous est familier, le symbole réfléchit, il est vrai, la vie intense de la réalité transcendante, mais il la cache aussi sous le voile de choses qui ne sont que des images approximatives ou conventionnelles. Il la trahit même par son insuffisance. Le perceptible ne sera jamais l'invisible, l'inouï, l'impalpable; le fini désespérera de reproduire l'infini; l'intelligible ne peut pas exprimer ce qui est situé au-delà des catégories de l'intellect ; l'humain ne figurera jamais ce qui en Dieu, est inhumain; une chose ne traduira pas ce qui demeure en-dehors des données du temps et de l'espace. Le verbe n'est lui-même qu'un vague écho de la réalité qu'il répercute (268). Il y a des ombres de Dieu qu'aucune image ne reflétera. Et cependant la piété, ne renonçant pas à exprimer même l'irrationnalité divine a cru pouvoir y réussir en employant des termes abstraits ou négatifs. Illusion! Dans ces termes exsangues et falots se cachent des données expérimentales ou quelque qualité humaine sublimée. Les prédicateurs cappadociens se penchent en tremblant sur l'abîme de la divinité, mais, désespérant de lui donner un nom valable, ils font appel à leur virtuosité verbale et entassent sur l'être divin des épithètes à α privatif: ἀκατάληπτος, ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀνεξιχνίαστος, ἀθέατος, ἀκατανόητος (269). Les mystiques du M. A. tentent également de désigner par des abstractions ou par des images toujours ressenties comme insuffisantes l'essence de Dieu. H. Suso dit à ce sujet: «Comment veut-on former une image de ce qui est sans image (270), démontrer ce qui est sans mode (270*), reproduire ce qui dépasse tous les sens et toute raison humaine?» Quel que soit le symbole que l'on attribue à l'être invisible il sera mille fois plus dissemblable que semblable à la réalité (271). Quoique étant l'organe le plus approprié de la connaissance religieuse et même le seul moyen dont dispose le croyant, le symbole ne sera, en fin de compte, qu'un outil grossier pour la figuration de l'essence de Dieu qui, selon la parole de S. Bernard (272), «est en

(268) *Plotin:* Ennéades V, 3, 14.

(269) Cf. *Otto R.* Aufsätze des Numinose betr. 1924 p. 1 ss..

(270) «bildloses gebilden».

(270*) «weiseloses weisen».

(271) *W. v. Scholz:* Deutsche Mystiker, 1916, cite de nombreuses paroles analogues.

(272) Dans un de ses sermons sur le Cantique des cantiques.

ehors de ce qui est dehors et plus profondément en dedans que ce ui est dans le tréfond de notre for intérieur».

### b) L'inintelligibilité du symbole psychique.

Le symbole est également incapable de reproduire parfaitement ce qui, dans l'homme, est plus que l'homme. Même les symboles scientifiques: le signe algébrique, la figure géométrique, la carte géographique, ne nous permettent pas de connaître le fond des choses. Les sciences soi-disant «exactes», ne reposent que sur les signes conventionnels (273). Nos conceptions scientifiques sont «des symboles dans lesquels la partie se substitue au tout, les rapports plus ou moins intrinsèques à l'être intime, le relatif à l'absolu, le phénomène à la réalité» (274). Et encore les sciences ne prétendent démontrer que des faits empiriques. A plus forte raison le symbole cultuel ne pourra-t-il jamais être que le portrait de l'émotion ou de la pensée religieuse, et encore le portrait imparfait. L'inconcevabilité de la nature humaine n'est que l'image de l'insondabilité de la nature divine (275). Dostojewski a une fois désigné comme la tendance la plus profonde de son oeuvre la volonté de retrouver l'homme dans l'homme, tout en restant strictement réaliste. Mais voilà que l'homme attiré sans cesse vers un dernier problème qui jamais ne se livre, s'offre comme la grande énigme qui vise éternellement vers un au-delà (276). — Comme nous ne pouvons donc pas avoir de connaissance adéquate de ce qui est le fond de l'âme, comment voulons-nous en donner un tableau? Là encore, comme lorsqu'il s'agit de traduire le divin, la forme matérielle révèle et voile tout ensemble la vie qu'elle entend rendre présente; et là aussi, le symbole cultuel comportera deux aspects de l'irrationalité: le fait de l'insondabilité du mystère et celui de l'indigence de toute expression qui tenterait de le saisir. Dans les images de l'art cultuel on voit souvent l'élancement le plus pathétique subitement arrêté, non seulement parce que le

(273) Cf. *Murisier:* Revue de théol. et de philosoph. de Lausanne, 1893, 5, 482. 488.

(274) *Fouillée A.:* Revue des 2 mondes, 15, V, 1891.

(275) Cf. *Otto:* Aufs. des Num. betr. 1923, p. 37. Il y est cité un passage de Grégoire de Nysse (Ed. d. Kempten, 1874, I, c. 11): «S'il était possible de concevoir la nature de l'image, tandis que l'original surpasserait toute conception, l'image serait évidemment manquée. Mais comme la nature de notre esprit surpasse également notre raison, il y a une ressemblance avec l'être insondable de Dieu.»

(276) Cf. *Thurneysen:* Dostojewski, 1922, p. 32 ss.

divin semble inaccessible, mais aussi parce que le mystère de l'âme semble intraduisible. Le bas-relief égyptien ou l'architecture romane nous font voir la pétrification soudaine d'ambitions mystiques. De nombreuses cathédrales gothiques sont restées inachevées, parce que les réalisations concrètes restaient toujours en-dessous de la nostalgie des âmes. Ce n'est pas sans raison que le terme d'infini qui étymologiquement est synonyme d'inachevé, désigne ce qui est sans bornes, inconcevable. «On entend par infini, dit Descartes (277), non pas ce qui est actuellement sans bornes, mais ce qui ne peut pas absolument en recevoir à quelque titre et en quelque rapport que ce soit. Mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini» et, ajouterons-nous, l'infini qui se révèle dans notre âme, n'étant pas saisissable par la conscience, il est aussi intraduisible par le symbole.

Concluons: d'une part l'*irrationnalité* de la vie profonde est également inhérente au symbole psychique. Il est des gestes ou des attitudes qui conviennent à un état d'âme indéfini et dont la raison n'épuisera pas le sens et ne saisira pas les virtualités cachées. Il est des formules qui, quoique étant obscures et peut-être parce qu'elles n'observent pas les lois de la logique, répondent à des mouvements internes qui, eux aussi, s'affranchissent de la discipline de la raison et souvent sont inconscients. Il y a p. ex. une relation mystique entre certaines tendances subliminaires de l'âme et certaines mélodies. Voici une cadence ou une trouvaille poétique, qui sont attendues secrètement par notre nature, parce qu'elles reprennent une modulation interne à peine perçue et dont aucune analyse ne définira l'attrait. Les icônes byzantines ou les Vierges de Sienne sont auréolées, si on peut dire, d'une suavité sévère ; dans cette beauté symbolique s'irradie la numinosité d'une âme qui ne connaît pas elle-même les vertus de sa piété à la fois tendre et farouche.

D'autre part, le *caractère inadéquat* du symbole décourage bien des âmes intuitives. Souvent les fidèles, en quittant le culte, ont l'impression que les formes cultuelles sont restées incompréhensives de leurs sentiments les plus intimes. Quelque chose en eux reste inassouvi par la prière liturgique, par le cantique trop connu, par la prédication toute de surface ou par le mécanisme des gestes. Les matrices du symbole ne s'adaptent que grosso modo à la structure délicate de l'organisme psychique. Il y a, au fond de l'âme, des tendances encore indéterminées, des fluides insaisis-

(277) *Descartes:* Rép. aux premières obj. 5.

sables, des langueurs latentes, des besoins inavoués pour la subtibilité desquels la routine cultuelle n'a pas d'organe approprié.

Toutes ces obscurités, remontant soit à la nature du phénomène, soit à celle de ses correspondants spirituels, communiquent au culte un charme spécial qui, non seulement ne nuit pas à sa translucidité, mais qui, conciliant sa rationalité et son irrationalité, constitue la valeur de l'*évidence religieuse* de laquelle nous reparlerons. Auparavant, nous étudierons deux *effets de l'irrationalité* du symbole qui jouent un rôle considérable dans la vie cultuelle. D'ordre hiérologique, ces deux effets sont l'*attrait mystérieux* et la *puissance répulsive* du symbole sacré. On peut faire remonter à la notion du *sublime* le fascinans et le tremendum, qui sont les deux aspects significatifs du numen divin. M. Otto nous en a donné une analyse subtile dans son livre célèbre (278). Le sublime est, selon Kant (279), une forme de grandeur mathématique ou de force dynamique qui éveille et notre émotion et notre affectivité. S'identifiant p. ex. à la majesté de Dieu, il exerce sur nous une *attraction* étrange, pareille à celle de l'abîme. Action fascinante du sublime, à laquelle, du côté du sujet, répond le désir débordant, dionysiaque parfois et extatique, un sentiment de puissance et de liberté, une allégresse irrationnelle. — Cependant, le sublime revêt encore un autre caractère d'irrationalité. Il dépasse la mesure de l'expérience sensible et de la connaissance pratique. La raison n'en saisira que successivement les éléments. L'imagination elle-même ne réussira pas à embrasser d'un seul regard intuitif l'objet dans sa totalité: p. ex. l'infini du ciel étoilé, l'omniprésence de Dieu ou son immutabilité (Kant). Or, cet aspect du sublime nous *rejette* sur nous-mêmes, et surtout s'il s'agit du mystère de Dieu, nous n'éprouvons pas seulement devant lui le sentiment de notre néant, mais un saisissement, une terreur. Etant donné que le symbole cultuel sert d'organe au divin, il participera aussi à ces valeurs du numen lui-même.

### c) L'attrait mystérieux du symbole.

L'attrait du culte se manifestera dans la mesure où ses phénomènes communiqueront aux fidèles le sentiment de la *présence* divine. Si les symboles sont le substratum soit corporel, soit spirituel de Dieu, ils seront en quelque sorte chargés des puissances fascinantes de Dieu. «Voir la face de Dieu», dans les religions

(278) *Otto R.* Das Heilige, 1923, 11e éd.
(279) *Kant J.:* Kritik der Urteilskraft, 23 ss.

orientales, cette expression signifiait: se rendre au temple (Cf. Ps. 27, 9; 31, 17; 42, 3; 80, 4. 8. 20; 95, 2; 119, 18 s.).. Depuis que Yahvé était intronisé à Sion, la supériorité du *temple de Jérusalem* était assurée; l'attirance que, dans la suite des temps, il exerça sur les exilés de Babylone, sur les juifs de la diaspora méditerranéenne, sur ceux du monde entier, est un fait que le grand poète hispano-juif du 11 s., Jehuda-ha-levy a exalté en vers magnifiques. Aujourd'hui encore, la ferveur de cette nostalgie s'exhale devant le mur des pleurs. «Jamais le coeur du peuple dispersé n'a cessé de soupirer vers la sainte cité de David» (280). — Dans les *Mystères* de l'Orient, les initiés dirigeaient également leurs désirs vers l'auguste retraite où les appelait une présence plus qu'humaine. C'étaient les symboles qui, sous différentes formes de communion: communion par le sang, par l'union sexuelle ou par le repas mystique, servaient à provoquer, après des attentes et des épreuves, l'exaltation de la τελετή. On s'imagine la puissance inouïe de l'attraction de ces célébrations clandestines. — Il en était de même dans l'*Eglise ancienne* pour les néophytes dans le coeur desquels une sage et savante mystagogie éveillait l'espoir de jour en jour grandissant de couronner leur catéchuménat par la communion au Christ. Par ailleurs, les reliques enterrées dans la crypte sous l'autel consacraient la sainteté de l'endroit et y attiraient les prieurs. Eglises, couvents, chapelles, rivalisaient pour concentrer une foule de pèlerins autour de leurs reliquaires ou de leurs images miraculeuses. — *L'Eglise catholique* a su conserver dans la messe le charme attractif du symbole mystérieux. Le tabernacle que le Seigneur habite corporellement, et les cérémonies eucharistiques dans lesquelles il se manifeste, donnent aux croyants un gage matériel de la présence divine et agissent comme un aimant sur toute âme catholique. Le désir de voir l'hostie, même en-dehors de la messe, fut vers la fin du M. A. «une grande dévotion» (281). L'exposition du S. Sacrement en dehors de l'élévation était inconnue jusqu'au 14e s. Ce fut d'abord dans les processions de la Fête-Dieu que le S. S., avant tout dans l'Allemagne du Nord, fut offert à la vue des fidèles «in vase perspicuo». Afin que ceux-ci pussent contempler aussi longtemps que possible l'hostie, les prêtres chantaient jusqu'à 3 fois les antiphones eucharistiques pendant lesquelles l'ostensoir était offert à la vue du peuple (282).

---

(280) *J. et J. Tharaud:* L'an prochain à Jérus. 28e éd., p. 54.

(281) Cf. *Dumoutet E.:* Le désir de voir l'hostie. 1926.

(282) Cf. *P. Browe:* Die Entstehung der Sakramentsandachten. Jahrb. f. Lit. Wiss. 1928. p. 86.

L'attraction de l'ostension «sine velamine» fut si grande, que l'on commença à exposer le corps du Christ régulièrement dans les messes du jeudi, qui furent les premières dévotions au S. S. Celles-ci furent ensuite séparées de la messe et rattachées aux vêpres et aux complies. Les Eglises et les couvents rivalisèrent dans l'institution de processions théophoriques et de cultes ayant pour but l'ostension. La superstition aidant (283), l'affluence à ces cérémonies augmenta à tel point que l'Eglise dut réagir. Un Synode de Schwerin de 1492 défendit l'exposition fréquente qui «livrait le S. S. au mépris» en le rendant trop familier aux laïcs (284). Ce fut surtout le cardinal-légat Nicolas de Cuse qui combattit cet abus. De nos jours encore, les cultes d'ostension exercent une action fascinante sur les foules dévotes. — La séduction médiocre du *culte protestant* s'explique en partie par le fait que la prédication qui, du temps de la Réforme, était le véhicule puissant de la Parole et de l'Esprit de Dieu, n'offre plus aux croyants la garantie absolue de sa présence. Le culte ne leur fait pas entrevoir d'autres formes de communion avec Dieu que celle que promet la prière individuelle. Il ne renferme plus une réalité transcendante sui generis. Son verbalisme tantôt didactique, tantôt stimulateur n'accorde aucune place à l'adoration contemplative. *Schleiermacher* avait voulu assurer au culte le caractère d'une «*Feier*», mais les réalisations ne répondirent pas aux vues géniales du grand théologien. *M. Smend* a, avec raison, repris son mot d'ordre et a tenté d'en donner des applications pratiques, avant tout en conférant une place plus importante à la grande musique religieuse. Il faut cependant s'entendre sur le sens de ce terme ambigu: «Feier», qui joue un si grand rôle dans la liturgique allemande. « Feier » (feierlich), désigne une attitude solennelle exprimant l'élévation du coeur ou la joie spirituelle. D'autre part, «Feier» (feiern, Feiertag, Feierabend) s'emploie pour désigner une attitude de repos, de recueillement, d'adoration. Ce n'est que dans le premier sens qu'il se rapporte à l'attrait du culte. Et encore peut-on se demander, s'il n'implique pas plutôt l'attrait qu'exerce la Parole révélée que la fascination abyssale du Mystère divin. «Feier», dans le deuxième sens, — c'est Mr. *Otto* qui en a fait ressortir les valeurs cultuelles — est plutôt un état d'âme marquant un mouvement de recul, dans le sens d'Esaïe 6,5: «Malheur à moi, je suis perdu...» On discerne-

(283) *P. Browe:* o. c. p. 98.

(284) Cf. *Hartzheim:* Concilia Germaniae. 1760-75. p. 646, cité par *P. Browe:* o. c.

ra donc dans ce deuxième caractère de la «Feier» la puissance répulsive du symbole cultuel.

### d) La puissance répulsive du symbole cultuel.

«C'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant» (Hébr. 10, 3). Le tremendum et le fascinans se conditionnent réciproquement. Ne nous arrive-t-il pas dans notre commerce avec des personnalités de haute autorité de nous sentir attirés vers elles par notre admiration, tout en nous voyant retenus à distance par notre respect.

Et d'abord la puissance terrifiante de Dieu se reflétera dans les symboles cultuels. Il est instructif d'étudier à ce sujet la *prière de la synagogue juive* de nos jours. Elle traduit le frisson de la créature humaine en face de l'indicible majesté et de la sainteté inaccessible de Dieu. Le sujet ne connaît aucun médiateur entre l'Eternel et lui. «Dieu est si terrible que l'homme, dans le sentiment de son néant et de son péché, n'ose parfois même plus l'implorer par un «tu», mais doit employer la troisième personne. Les prières débutent d'ordinaire par cette invocation: «Dieu grand, puissant et terrible». La mystique juive dont le culte synagogal conserve certaines réminiscences, proclame l'irrationnalité de l'Etre divin. «La langue hébraïque permet de produire, à l'aide d'une suite d'assonances, un fracas assourdissant de paroles sacrées, un bruissant flot verbal qui, finalement, se déverse dans le «Trois-fois-Saint» (285). Pour décrire la sublimité inabordable du Très-Haut, les mystiques juifs abandonnèrent même le monothéisme sévère des rabbins et introduisirent dans leurs prières le chant des anges qui, tout en glorifiant la bonté de Dieu, en ressentent l'irrationalité. Ces anges, qui, en tant que puissances intermédiaires, sont eux-mêmes des phénomènes cultuels, empruntent à Dieu un aspect effrayant! Ils sont des créatures, «composées de neige et de feu», des flammes, des éclairs, des tourbillons, des lueurs aveuglantes, des animaux à 4 visages, des roues recouvertes d'yeux. Ces chants des anges retentissent aux «jours terribles»: Le Roschhaschana (Le Nouvel-An) et le Jom Kippour (la fête de l'expiation) dont l'austérité contraste avec la clarté rationnelle et bienfaisante du Sabbat. C'est dans le tumulte assourdissant de ces hymnes angéliques que l'homme, étendant ses bras, clame son «mon Dieu!», car malgré la terreur que lui inspire l'Eternel, il se

(285) *E. Schubert-Christaller:* Der Gottesdienst der Synagoge. 1927. p. 2. p. 48.

sent attiré vers celui qui, en sa miséricorde, s'abaisse sur ses pauvres enfants et reçoit le sacrifice de leur balbutiement (286). — Les liturgies de *l'Eglise Orientale* font, elles aussi, passer sur nous le frisson du mystère (287).

En second lieu, l'aspect angoissant du divin — et nous ne parlons pas seulement de l'effroi que provoque le Mystère de Dieu, mais aussi du saisissement que suscite en nous la révélation elle-même — pousse l'homme à se placer *sous l'égide du phénomène-refuge*. Cependant, la nature terrifiante du divin se communiquant au symbole, celui-ci apparaîtra lui-même comme un accumulateur des puissances destructrices de la divinité et demandera à en être déchargé par de nouvelles pratiques subsidiaires ou à l'aide d'objets qui donneront à l'homme une constitution conforme à la surnature divine. Cela fait, le dieu pourra rencontrer l'homme sans l'anéantir, parce que le symbole fera dévier les puissances dévorantes d'en-haut, et l'homme pourra approcher le dieu, parce que le symbole rendra libre la voie qui conduit vers lui. Le phénomène cultuel ou bien exercera lui-même une action dérivative, ou sera l'objet de pratiques dérivatives.

α) *L'action dérivative du symbole.*

Il s'agit du *courant ascendant* (APD). L'homme demande à aborder Dieu, mais il craint le fluide fatal de la divinité. Pour l'en préserver, les cultes comportent des mesures ou des gestes dérivatifs. Les actes de consécration sont d'ordinaire des actes de protection. Avant d'entrer dans le sanctuaire, le Juif se lave les mains, le mahométan quitte ses chaussures, le chrétien catholique, par le signe de la croix, se met en état de grâce! Ces gestes peuvent être instinctifs. — L'inaccessibilité du *sanctissimum*, symbolisant l'inabordabilité de Dieu, protège les adorateurs en les retenant. En Is-

(286) Voici le début d'une de ces hymnes insérées dans la troisième bénédiction de la Tefilla du N. An ou du jour d'expiation: «Que ta terreur, Eternel, notre Dieu, passe sur toutes tes oeuvres, et que l'épouvante remplisse tout ce que tu as créé, afin que tes oeuvres te craignent et que ceux que tu as créés se prosternent devant toi.» *E. Schubert*, o. c. 65.

(287) Dans celle de Chrysostome il est dit dans l'Offertoire: «Personne n'est digne... de venir à toi et de t'offrir un sacrifice, parce que te servir est chose grande et redoutable même pour les puissances célestes.» Il y est question des «célestes et redoutables Mystères». (*Dom F. J. Moreau:* Les liturgies eucharistiques, 1924, p. 131, 149.) Ou bien dans la liturgie de S. Basile dans l'anaphore (idib. p. 168): «Toi qui es assis sur ton trône de gloire, qui regarde les abîmes, qui n'as pas de commencement, o invisible, incompréhensible, indescriptible...»

raël l'arche de la tente d'assignation est recouverte d'un voile, et un rideau ferme l'entrée du tabernacle. Les lévites eux-mêmes risquent de mourir en s'en approchant (Nombres 44,17). En Assyrie et en Babylonie seul le grand prêtre urigallu peut se rendre dans le Très-Saint le jour du Nouvel-An (288). Dans les sanctuaires mystériques, certaines parties étaient également rendues inaccessibles par des tentures. — La vision de la sainte hostie est redoutable (289), mais, d'après la doctrine catholique, les espèces sacramentelles opposent elles-mêmes un voile à la vue directe du corps du Christ. Les yeux ne perçoivent que les accidents du pain, la substance de l'hôte divin leur échappe; le phénomène exerce une action protectrice (289*); l'iconostase (290) des Eglises d'Orient procédant de la même crainte numineuse est également censée arrêter les puissances fatales du divin. Le *choeur* de l'Eglise catholique représente le ciel où se trouvent les personnes et les choses saintes. Une *barrière* (cancelli), plus tard le *jubé* ou une *grille* tracent la ligne de démarcation derrière laquelle réside l'Eternel (291). Nous ne nions pas que cette séparation serve aussi les visées hiérarchiques du clergé, mais ce motif n'est que secondaire.

Afin d'écarter les effets pernicieux de la présence divine, les religions ont, de tout temps, constitué un système de *pratiques satisfactoires*, c. à d. donnant satisfaction à la divinité considérée comme adverse à l'homme, parce qu'elle est tout autre. Y rentrent les rites de purification (bains, baptême, eau lustrale), certaines formes d'ascèse (jeûnes, abstention sexuelle, éviration, diksha hindou) et des sacrifices expiatoires. Ces pratiques donnent satisfaction à la sainteté de Dieu ou conjurent sa colère. L'*exorcisme* rentre dans cet ensemble de pratiques coercitives. L'Eglise ne pouvant concilier les dynamies redoutables du pouvoir supérieur avec l'idée du Dieu d'amour, attribua ces maléfices à des puissances sataniques. Primitivement, ils étaient inhérents au mysterium tremendum d'une divinité indifférenciée. Toutes les mesures cultuelles destinées à tenir à l'écart les démons, rentrent dans cette catégorie de rites. Les primitifs chassent les esprits néfastes par le tintamarre de leurs tambourins ou par le cliquetis de leurs

(288) Cf. *Bruno Meissner:* Babylonien et Assyrien, 2 vol. 1925. I. p. 62.

(289) Cf. *S. J. Chrysostome* MSG. 49,22.

(289*). *A. Nicolas de Blony:* Tractatus sacerdotalis 1553, p. 70, cité par *Dumoutet:* Le désir de voir l'Hostie. 1926, p. 25.

(290) Sur les origines de l'iconostase, cf. *K. Holl:* Die Entstehung der Bilderwand. Arch. f. Rel. Wissensch., 1906. p. 365 ss.

(291) « Separationem coelestium significat a terrenis ». Durant: Ration. cité par l'abbé *Aubert*, Hist. du Symb. rel. 1884. III. p. 219.

armes. Gongs d'airain ou cloches tiennent à distance les mauvais génies: raksasahs dans les Indes, dschinns chez les musulmans, trolds scandinaves, kobolds germaniques, lutins français. L'antiquité grecque connaît les θεοὶ προπύλαιοι. (292) Les juifs se vantaient de posséder, grâce à des arcanes remontant à Salomon, des formules de puissance exorciste (293). Ils bannissaient aussi les démons par la force du serment. Jésus ordonna aux disciples de chasser les esprits, comme il l'avait fait lui-même. Dans l'Eglise chrétienne, le nom du Christ, véhicule de son Pneuma, servait aux mêmes fins. Toutes les liturgies de baptême contiennent un ou plusieurs actes d'exorcisme se rattachant au nom du Christ. Luther, dans son « Taufbüchlein », a retenu l'ancienne formule de l'exsufflatio: « Exi ab eo... ». La liturgie de baptême de Strasbourg de 1525 a la première supprimé ce rite. L'eau bénite et le signe de la croix éloignent également l'esprit méchant qui cherche à interdire les abords du temple par l'effroi qu'il inspire (294).

On peut peut-être compter parmi les symboles dérivatifs l'incompréhensibilité de la *langue liturgique*. Il s'agit de donner un caractère de mystère aux énoncés sacerdotaux ou de voiler pour le peuple les données de la révélation divine. De nombreuses religions avaient une langue liturgique différente de celle du peuple; leur culte comportait des textes, des chants, des formules que parfois les prêtres eux-mêmes ne comprenaient plus, p. ex. les frères arvales, prêtres de Cérès à Rome. En Babylonie on se servait d'hymnes sumériennes chantant la gloire d'En-lil ou de Tammouz. « Les prêtres choisissaient cette ancienne langue, afin de donner à leurs hymnes plus de mystère » (295). Dans le culte latin d'Isis, un répons grec alternait avec la prière du peuple (296). Cet instinct de vouloir envelopper sous une forme incompréhensible les oracles de Dieu se retrouve également dans l'Eglise ancienne, où la formule araméenne : Μαρὰν ἀθά couronnait la prière de l'assistance et entourait le culte de solennité et de mystère. Au M. A. les populations germaniques avaient tenté d'introduire dans l'office des chants de langue vulgaire. Mais l'Eglise et les con-

(292) Voici une inscription prophylactique : Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσίτω κακόν. Cette formule fut plus tard chistianisée et Hercule, remplacé par le Christ. Cf. *Déonna: Christos propylaios* (Rev. archéol. 5. s. 22. 1925, p. 66—74.

(293) Cf. *Josèphe:* Antiquités VIII, 44—49. Cf. Actes 19,13.

(294) *Aubert:* Hist. du Symbol. rel. III, 1884, p. 209.

(295) *Dhorme:* La rel. assyro-babyl. 1910, p. 259 s.

(296) *Apulée.* Métam. 1,17.

ciles interdirent les psalmi idiotici (297). Pourtant, en Irlande, la langue gaëlique pénétra dans le culte et même dans les livres liturgiques (298). Les motifs qui, en ces matières, guidaient l'Eglise, ont été bien exposés dans le rapport d'un synode d'Utrecht, qu'au 16e s. l'archevêque de Cologne, Adolphe III de Schaumbourg, avait convoqué pour rétablir les rites catholiques abolis par son prédécesseur, l'archevêque réformateur H. de Wied: « Les paroles, y est-il dit, employées pour la célébration des sacrements, sont tellement sublimes et mystiques, qu'elles ne doivent pas être comprises par tout chacun ». Et le rapport conclut: «Les hommes ont le respect le plus profond des mystères qu'ils ne comprennent pas» (299). De nos jours encore, l'Eglise maintient son opposition contre l'emploi de la langue vulgaire dans la Liturgie (299*). Sont interdits même les offices dans lesquels le célébrant fait entendre ses chants latins, tandis que le peuple répond dans sa langue, ce que l'Eglise du M. A. avait toléré (300). Il est d'ailleurs significatif que ce sont, non les masses populaires, mais les lettrés qui, de nos jours, réclament l'introduction du chant en langue vulgaire et même du choral protestant dans la Liturgie catholique (301). En ce moment même, on remarque dans les milieux des réformistes liturgiques un certain flottement. L'idée de la solidarité cultuelle les pousse vers un service en langue vulgaire, intelligible pour tous. Et la langue morte ne favorise-t-elle pas le subjectivisme (302)? D'autre part, le sentiment que l'irrationalité du fait divin réclame une indicibilité relative, semble garantir le maintien du latin liturgique, «ne fidei nostrae mysteria quotidie communi sermone circumferantur » (Trident). Les *Vieux-catholiques* ont réintroduit la langue du peuple dans leur office. La Revue des Hermésiens (1832-1852) adoptait une voie moyenne en recommandant

(297) P. ex. le Synode d'Aix-la-Chapelle en 789.

(298) Cf. *Schnürer:* Kirche und Kultur, I. 229.

(299) Cf. *H. Foerster:* Reformbestrebg. Adolf III. v. Schaumb. 1925. Reform. geschichtl. Studien und Texte. H. 45. 46.

(299*) La congrégation des rites a, en 1894 encore, promulgué ce décret: «Tout chant en langue populaire est absolument défendu dans toutes les messes solennelles... personne n'a le droit d'ajouter quoi que ce soit aux mélodies qui doivent être chantées dans la langue liturgique selon les rubriques. »

(300) Cf. *L. Krebs:* Der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie (Der Seelsorger. 1925. No 1).

(301) Cf. *O. Soehngen:* Frühj.-Tagung des Kath. Akad. Verb. in Essen. Chr. W. 1925. 417-25.

(302) *Karrer: O.* Ueber Gesch. u. Ideal der kath. Lit. (Schweizer Rundschau. 27. 1927-28, p. 998 s.

d'adjoindre un commentaire allemand aux rites de langue étrangère. Même du côté protestant des voix se sont élevées pour défendre la langue latine. Luther lui-même qui avait une ouïe fine pour cette langue, « so voll feiner Musica und Gesangs », n'a pas demandé catégoriquement l'introduction de la langue allemande dans le culte. «Je ne me rallie pas du tout, dit-il dans l'introduction de la «Messe allemande», à ceux qui ne veulent tolérer qu'une seule langue et méprisent toutes les autres. » Et de nos jours, M. A. Bonus (303) a pu prétendre que «la langue latine pouvait communiquer à ceux qui ne la comprennent pas, des sentiments religieux plus réels que certains sermons en trois points d'une trivialité affligeante ». M. Otto a, lui aussi, une profonde compréhension de ce que les expressions étrangères à la langue habituelle, les Kyrieleis, Alléluia et le latin de la messe contiennent de valeurs numineuses. M. Allwohn en reconnaît également le bien-fondé, du moins en tant que ces formules sont vraiment des symboles transcendantaux et ne servent pas simplement à masquer la stupidité humaine (304).

On constatera encore l'action dérivative d'autres symboles cultuels. D'abord la *pénombre,* le *clair-obscur,* ou même, dans certains cultes, l'*obscurité* entière. L'"homme qui, timidement, s'approche de Dieu, se sent couvert par le voile des ténèbres. Il lui semble que, dans cette ombre, il pourra mieux affronter la clarté indicible et intolérable de la révélation ou bien mieux se confondre avec les ombres profondes du mystère divin. — En second lieu, le *silence.* Repliement de l'âme sur elle-même, il confère à l'homme une attitude interne qui lui permettra de se prosterner devant la majesté de l'Eternel, d'écouter sa parole et de l'adorer. «Je reste muet, je n'ouvre pas la bouche, car c'est toi qui agis. Détourne de moi tes coups. » (Ps. 39, 10, 11.) Le samedi avant Pâques, l'Eglise d'Orient recommande le silence aux fidèles, dans les termes suivants : « que toute chair fasse silence et demeure avec crainte et tremblement et ne médite aucune chose terrestre; car le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs vient pour être immolé... les choeurs des anges le précèdent avec toutes les dominations et puissances, les chérubins aux yeux nombreux et les séraphins aux six ailes qui se couvrent la face et chantent l'hymne: Saint, saint, saint! » — Enfin, la *jubilation* qui, comme le silence, dédaigne la parole, peut devenir une échappatoire, un phénomène

(303) Cf. Monatsschr f. kirchl. Praxis, 1904. p. 427.
(304) *Frick et Allwohn:* Ev. Lit. 1926, p. 30.

dérivatif. « Notre langage, dit S. Augustin (305) est trop pauvre pour lui (Dieu). Si le langage ne peut te servir, que te reste-t-il sinon de jubiler? Que ton coeur se réjouisse sans paroles! »

β) *Le symbole, objet de pratiques dérivatives.*

Il s'agit maintenant du *courant descendant* (DPA): la divinité transfère sur les objets ou personnes rituels non seulement ses grâces, mais aussi ses puissances terrifiantes. Partons de la croyance du primitif: le symbole est censé être imprégné de fluides dangereux qu'il conviendra de neutraliser par des rites magiques ou par des observances religieuses ou morales. La notion du mana et du tabou éclaircissent cette croyance. Le *mana* sur lequel le missionnaire Codrington, dans un livre sur les Mélanésiens, a, le premier, attiré notre attention, est une énergie à la fois naturelle et surnaturelle, « hétérogène et pourtant immanente au monde sensible » (306). Il se concentre d'une façon menaçante en une personne ou en une chose. On appelle *tabous* ceux qui en sont chargés. « Le but du tabou est d'empêcher des personnes à la fois dangereuses et en danger d'avoir contact avec le reste du monde » et de « bannir de la vie quotidienne des objets électrifiés par la mystérieuse puissance du tabou » (307). P. ex. les aliments offerts à un dieu sont frappés d'un tabou formidable. Il y a des tabous sur certaines actions, p. ex. sur les relations avec les étrangers; des tabous interdisant de montrer le visage ou de quitter la maison; des mots tabous, p. ex. le tabou sur le nom divin en Israël. Dans le sacrifice hindou, de même que dans le sacrifice lévitique, la victime sur laquelle ont été dirigées les forces sacrées, est devenu tellement sainte que le sacrificateur lui-même hésite à mettre la main sur elle; il ne la touche qu'avec la pointe de la broche sacrée. Ainsi l'animal « est touché et non touché » (308). L'A. T. est rempli d'ordonnances concernant le tabou (309). On en trouve également des survivances dans le culte chrétien. Dans les *Eglises d'Orient,* ce sont avant tout les croix, les Evangiles, les vases eucharistiques et les icones dans lesquels s'accumulent les énergies. Aussi n'importe qui n'est pas admis à les toucher. La consécration sacerdotale est censée en neutraliser les effets néfastes

(305) *S. Augustin:* MSL. 36. 283.

(306) *Hubert-Mauss.*

(307) *Frazer:* Le rameau d'or; trad. Lady Frazer. 1923. p. 210.

(308) *Hubert et Mauss:* Essai sur la notion et la fonction du sacrifice. 1899. p. 67.

(309) A voir surtout le passage significatif: Nombres 4,15.

pour les profanes. De même, dans l'*Eglise catholique-romaine*, les choses sacrées, chargées de mana, sont l'objet de pratiques dérivatives, tandis que celles qui sont profanes, demandent à être purifiées pour devenir le substratum de l'énergie divine. Rites dérivatifs: l'autel étant sacré et les vases eucharistiques l'étant aussi, le prêtre ne les approche qu'en se signant ou en marquant sa vénération par des génuflexions. Rites de consécration: on exorcise avant de les bénir la première pierre des églises, le métal qui se changera en cloches, le sel, l'eau, l'huile nécessaires aux cérémonies liturgiques. Avant le 14e s., le S. S. ne devait jamais être exposé à la vue du peuple en dehors de la messe. Même dans les processions on le portait dans un vase fermé. Le viatique était porté aux mourants dans un calice voilé et personne sauf le malade ne devait jouir de sa vue. Même dans les processions de la Fête-Dieu l'hostie était primitivement promenée au fond d'un calice ou dans la pyxis (310). L'isolement de l'*homme sacré* est également nécessaire et pour la sécurité des autres et pour la sienne. Dans les religions primitives, les rois sont tabous. Personne ne pouvait manger sans danger de mort dans les plats qui avaient servi au repas du Mikado. Les prêtres sont l'objet d'une crainte superstitieuse : les lévites sont aspergés d'eau expiatoire, et des sacrifices accompagnent leur consécration. (Nombres 8, 14). Le roi Ozias est frappé de lèpre pour s'être arrogé des droits sacerdotaux. (2 Chrom 26, 19). D'après le droit canonique, le prêtre, au M. A., était exempt de la juridiction laïque et quiconque le frapperait, serait passible de la peine capitale.

Le *protestantisme* n'a plus qu'un vague souvenir de cette crainte numineuse. Il ne connaît ni objets, ni personnes chargés de mana. Le besoin inné du frisson religieux ne se manifeste plus que dans les bas-fonds de la superstition. Ainsi on voit des communiants trembler instinctivement en recevant les espèces de la cène. Dans certains villages d'Alsace on craint de voir baptiser deux enfants de la même eau, l'onde qui sauve, étant estimée devenir mortelle pour l'un d'eux. Parfois l'instinct du mystère divin s'écoule aussi dans les sciences occultes ou dans les imaginations apocalyptiques de groupements sectaires. Les Eglises officielles n'en conservent que quelques pâles réminiscences dans leurs cantiques ou dans leurs formules liturgiques, p. ex. dans les prières du 2. dim. de l'Avent annonçant l'avènement du Fils de

(310) Cf. *Browe S. J.*: Die Entstehung der Sakramentsandachten. Jahrb. f. Lit. Wiss. 1928. p. 83.

l'Homme (311). Cette absence de crainte numineuse s'explique par la force avec laquelle la Réforme a annoncé la certitude du salut. La crainte de l'enfer ou du jugement ne revêt pas un caractère numineux parce qu'elle est la projection métaphysique d'un état de déchirement moral et non le sentiment du néant qui assaillit le mortel en face de la gloire terrifiante de l'Eternel. Au surplus, ce pessimisme moral est contrebalancé par l'optimisme de la foi (312). Le protestant moyen se sent en sécurité en face du Dieu révélé, du seul dont il ait connaissance. L'Eglise, souvent moins exigeante que le Christ lui-même, lui promet un «bonheur d'enfant» (313). Et nous ne songeons pas à des esprits superficiels, mais à des fidèles conscients de leur filialité. En raison de cette certitude, le culte protestant se voit enveloppé d'une atmosphère de radieuse sérénité (314). Mais cet état de conscience exclut la représentation de ce qui en Dieu reste inconnaissable et redoutable. Les témoignages que W. James a recueillis auprès de personnes protestantes ayant ressenti la présence divine, nous confirme le fait de cette attitude caractéristique. Ce n'est que de nos jours que M. K. Barth d'un côté et M. Otto de l'autre, deux initiateurs éloignés, il est vrai, l'un de l'autre, par une conception différente du fait religieux, ont évoqué dans l'âme de la génération actuelle la conscience de l'absoluité formidable de l'être divin. Ils ont obligé bien des chrétiens de nos jours à corriger leur attiude parfois trop familière vis-à-vis de Dieu et ont tenté de nouvelles solutions cultuelles. Le message de Barth, se basant sur le plan de la théologie prophétique de la Réformation, tend à donner à la prédication une sévérité qui n'est pas déplacée en face de la mentalité veule et désenchantée du protestantisme moderne. Otto attribue, dans la forme cultuelle qu'il reccommande, une place à l'instinct du mystère et a osé créer un nouveau type sacramentel du culte protestant. Il ne nous semble pas impossible de concilier ce qu'il y a de suggestif dans chacune de ces deux disciplines, quoique — nous ne l'ignorons pas — il doive en découler un mélange de styles et de température spirituels. Toujours est-il que l'augustinisme intransigeant de Barth, son affirmation d'une descente verticale de la grâce de Dieu en Christ,

(311) Cf. Liturgie de Montbéliard. 1844. *Smend.* Kirchenbuch 1906. p. 169: «Erwecke uns zu heiliger Furcht vor ihm und vor dem Tage seiner Zukunft.»

(312) Il est plaisant à voir, comment l'angoisse de la dernière strophe du cantique de J. Rist (mort 1667): « O Ewigkeit, du Donnerwort » a été atténuée par un contemporain, Heunisch (mort 1690) en: «O Ewigkeit, du Freudenwort!»

(313) Cf. *Dostojewski:* Le Grand-inquisiteur.

(314) Cf. *A. Schlatter:* Ethik. o. c. p. 178.

ne sera pas infirmée, s'il est vrai que la spontanéité mystique à laquelle nous invite Otto, mais dont le caractère déborde la piété spécifiquement chrétienne, et que le besoin d'échapper en hauteur à la compression d'alentour, ne sont qu'en apparence dus à l'initiative de l'homme, puisqu'il s'agit en réalité d'une impulsion immanente de la grâce opérante de Dieu. En tout cas, la ligne ascendante de l'élancement mystique que préconise Otto, de même que la ligne descendante de la révélation souveraine et seule agissante qu'envisage Barth, se rencontrent dans une idée du divin dont le protestantisme, dans ses réalisations cultuelles, a négligé d'apprécier la majesté sublime et effrayante.

### e) L'irrationnalité du symbole artistique.

α) *Les arts en repos (architecture, sculpture, peinture).*

L'art cultuel nous permet de constater le mouvement de recul qui se manifeste aux heures de l'incursion du divin dans la sphère immanente. L'aspect d'irrationalité numineuse se voit dans l'architecture sacrée des *Chinois*. Dans la *plastique égyptienne*, l'âme redoutant l'infini a recours à la surface plane, à l'harmonie mathématique des lignes et des volumes. Le bas-relief nous montre des figures plates, effilées, allongées, qui finalement, après la 5e dynastie, s'enfouissent même dans la pierre (314*). Pris de vertige, l'élan mystique se paralyse lui-même pour ne pas se perdre dans l'incommensurable. Le sentiment de l'irrationnalité du divin se réfugie dans ce qui semble être le plus rationnel du monde, dans la rigidité géométrique. — Sous l'empire de la mystérieuse immensité de Dieu les figures des *mosaïques byzantines* se figent et s'enferment en une raideur hiératique. On n'a qu'à se représenter les 26 vierges et les 26 saints qui, à St-Apollinaire de Ravenne, se dirigent vers le Seigneur et vers la Mère de Dieu. Leur impassibilité semble contenir la passion avec laquelle le désir voudrait se jeter sur l'objet divin. Le geste de la Marie de Murano signifie plutôt: « ne m'approchez pas!» que: « venez à moi ». — Même rigidité anormale du phénomène-refuge dans les *sculptures romanes* dont les balbutiements sont le signe d'un repliement du sentiment et de la pensée devant le mystère qu'elles se sentent incapables de figurer. Dans le porche de St-Pierre de Moissac, l'ange de l'Annonciation lui-même lève la main, comme s'il frémissait devant le mystère dont il est le

(314*) «Le bas-relief fuit l'ombre et tend à l'abstraction; il offre une sculpture purifiée et comme nettoyée de toute passion.» *Alain:* Système des beaux-arts, 1926, p. 273.

messager. Dans le tympan, les quatre animaux apocalyptiques se tordent, parce qu'ils sont à la fois fascinés par le Christ et tenus à distance. — Dans *l'architecture romane*, on voit la ligne horizontale brider la verticalité de l'affectivité gothique qui s'annonce. Une timidité évidente est en lutte avec le désir qui s'élance. Notre-Dame de Paris trahit encore le conflit des deux tendances. Déjà les formes s'étirent, mais « n'osent s'élancer en flèches et en lancettes » (315). Les tours qui s'arrêtent, contredisent la sveltesse hardie des ogives et des arcs-boutants. — Même l'essor formidable de *l'oeuvre gothique* s'arrête. On discerne parfois à travers ses transports vers la lumière comme une ombre de terreur: inachevées les cathédrales d'Orléans, de Beauvais, de Bayonne, de Narbonne, de Strasbourg, de Cologne, d'Ulm. D'autres, comme celles de Tours, de Meaux, d'Arras, de Troyes, d'Auxerre ne se terminent qu'avec une lenteur trois fois séculaire. Ces épuisements ne s'expliquent pas uniquement par des raisons fortuites, par les catastrophes du 14 s., par le manque d'argent, par la peste (Sienne) et par l'état politique. On y perçoit aussi l'aveu que tout essor vers l'infini se trouve finalement brisé. La technique moderne qui a terminé les cathédrales de Cologne et d'Ulm semble leur avoir ravi l'auréole de l'irrationalité qui les nimbait avant leur soi-disant couronnement. On sait que A. Rodin traitait d'iconoclastes les restaurateurs de cathédrales. En se plaçant devant la façade de la cathédrale de Strasbourg, Goethe y discerna avec un véritable sentiment numineux (316) l'assemblage irrationnel du sublime terrifiant et d'une beauté gracile (317). Un autre fait nous fait supposer que les artistes gothiques sentaient l'insuffisance des symboles qu'ils créaient. Se voyant rejetés, après avoir visé au coeur même de Dieu, ils se réfugièrent, eux aussi ,comme les anciens Egyptiens, soit dans l'occultisme, soit dans le logarithme des plans. « La symétrie était regardée alors comme l'expression sensible d'une harmonie mystérieuse » (318). C'étaient surtout les règles mystiques du *nombre* qu'on ne se lassait pas d'appliquer. Le nombre était censé doué d'une vertu secrète (319). Le nombre 7 donnait le vertige aux contemplateurs médiévaux (320). Malgré l'exubérance de vie, les fluctuations des formes et le luxe des symboles qui forment

(315) *Victor Hugo:* N. D. de Paris, t. I, livre III, chap. 1.

(316) « mit Ernst ».

(317) *Goethe:* Poésie et Réalité, livre IX: «das Erhabene», «erschreckend».

(318) *Male E.* L'art rel. au 13. s., 1919, p. 22.

(319) Cf. *S. Augustin*, dont le traité «de musica» contient un chapitre «de numeris spiritualibus et aeternis», MPL XXXII, col. 1181.

(320) Cf. *Male*, o. c. p. 24.

l'enveloppe de la cathédrale gothique, sa constitution fondamentale est dominée par la géométrie. Là aussi, l'inflexibilité de la ligne droite, l'implacabilité des lois mécaniques servent de refuge à l'âme affolée. Il y aurait toute une étude à faire sur la *peinture gothique*. Le *retable d'Isenheim* de Math. Grünewald renferme une telle profusion de symboles que l'ensemble en devient insaisissable: les sujets restent en partie obscurs; la clé du secret semble être perdue (321). Le retable tout entier a pourtant une signification mystique. Dans toute sa multiplicité, il nous fait sentir le fait unique, inouï: «la lumière luit dans les ténèbres» (Jean, 5). Ce mystère est une partie intégrante de cette oeuvre imprégnée d'irrationnalité. Malgré l'élancement audacieux vers la lumière incréée, située au delà du rayonnement de l'Art, l'artiste désespère d'exprimer l'inexprimable. Rappelons-nous en particulier le geste d'effroi de Marie sur le panneau de l'Annonciation. Elle rejette son corps en arrière et détourne la tête. Elle semble se défendre de ses mains encore jointes, mais crispées (322). On remarque le même geste de terreur dans l'attitude de la myste de la « Villa des Mystères », à Pompéi: un Silène décrit à la néophyte le sort du dieu. Elle devra le partager. Le vent de la terreur gonfle ses voiles où s'engouffre toute son âme. Tout y respire le surnaturel, le cri du Silène, la voix blanche de l'hypnotisée, un masque aux yeux fous et le sens des paroles annonciatrices (323). — Dans la *peinture mystique* de 16*s.*, on observe des déformations irrationnelles dues à une volonté consciente de sacrifier le corps normal à l'exaltation de l'âme fascinée par le mystère divin. M. Mauclair (324) met en regard l'un de l'autre le Tintoret virtuose et le Tintoret mystique; le premier dessinateur d'une perfection inouïe, coloriste...; le second un halluciné, indifférent aux fautes, étirant et déformant les êtres et les perspectives, un Tintoret « balbutiant et fou qui révèle plus de génie que l'autre ». De même le Greco. Que l'on contemple sa « Résurrection du Seigneur » au Prado et le « Saint Maurice » de l'Escurial. Là,

(321) Cf. *Groner:* Die Geheimnisse des Altars von Isenheim, 1920, p. 29.

(322) A comparer l'attitude que les maîtres de la Renaissance, dans leurs représentations de l'Annonciation, attribuent à la Vierge: mains croisées sur la poitrine en une tenue toute de douceur et d'obéissance chez Fra Angelico (S. Marc de Florence, Prado de Madrid), chez Piero della Francesca (pinacoth. de Pérouse), chez Pollajuolo (Musée de Berlin), Borgognone (Lodi). Sur la fresque de Pisanello, à S. Fermo de Vérone, les mains sont jointes sur les genoux en une attitude de grande humilité, mais les yeux démesurément ouverts semblent trahir l'angoisse métaphysique.

(323) Illustration: I. VIII, 1925. Article de *Henri Bosco.*

(323) Selon les Marginalia de 1923 ajoutées à la dernière édition du « Greco » de *M. Barrès.*

le Seigneur et, ici, le saint et ses compagnons aux pieds nus semblent quitter la matière grossière. L'aimant de l'au-delà explique ce détachement qui volontairement ignore les lois de la pesanteur et les normes de la raison. On pourrait relever le même contraste chez Rembrandt ou chez le peintre religieux W. Steinhausen (mort en 1923).

β) *Les arts en mouvement* (*poésie, musique*).

Il y a enfin un mot à dire sur le caractère irrationnel de la *poésie liturgique*. Toute poésie contient des valeurs difficilement saisissables. Comment se fait-il que les mots les plus familiers, une fois insérés dans le rythme poétique, s'illuminent soudain et remuent le fond de notre être? Ces enchantements doivent leur charme au courant mystérieux qui les pénètre. M. *H. Brémond* a, dans son fameux discours sur la « Poésie pure », admirablement noté ces puissances impalpables: dans la poésie « il y a d'abord et surtout de l'ineffable », « tout poème doit son caractère proprement poétique à la présence, au rayonnement, à l'action transformante et unifiante d'une réalité mystérieuse que nous appelons poésie pure » (325). Pour en ressentir la magie, il n'est pas besoin que la raison abdique, mais il est nécessaire que l'âme s'abandonne à l'euphonie intrinsèque du poème. M. Brémond cite une poésie de Burnes. Signalons celle de Goethe: « An den Mond », dont la mélancolie est incompréhensible, même en en connaissant le motif (326): les sauts de la pensée y sont bizarres, mais les mots, quoique énigmatiques, sont comme baignés d'une lumière argentée et noyés dans des ondes sonores (327).

Si nous recherchons par quels procédés le fluide magique de la *poésie liturgique* de l'office catholique nous est transmis, nous discernons quatre fils conducteurs, les deux premiers d'ordre musical: le *rythme* et la *mélodie*, les deux autres de nature pittoresque, la *coloration verbale* et, ombre correspondante de ces enluminures, les grisailles de la *monotonie récitative*.

I. Les ondulations du *rythme* transportent l'âme dans un état de grâce en mettant son frémissement latent en rapport avec le chant inouï des fluctuations cosmiques et avec l'essence mystérieuse de la divinité. La cantilène liturgique et, en particulier, le chant grégorien exigent la liberté rythmique. Dans le rythme libre l'accent tonique est à la fois le principe fondamental et la clé de

(325) *H. Brémond: La Poésie pure.* 1926, 10e éd., p. 16. Cf. du même auteur. Poésie et prière, 1926, 16e éd.

(326) Le suicide d'une demoiselle de la cour de Weimar.

(327) à remarquer le jeu miroitant des i dans la seconde strophe.

voûte qui unit les ogives des phrases musicales (328). D'ordinaire, le rythme grégorien est celui de la langue latine; l'accent rythmique ne ressort pas pour la conscience; c'est le *rythme logique* qui adapte accents et césures au sens de la phrase en un crescendo et decrescendo bien équilibrés, p. ex. dans le Gloria: « Laudamus te, benedicimus te », etc. Le « pressus », le « quilisma », la « mora vocis » et les pauses permettant de varier la durée des sons et la vie intérieure du rythme, de la mélodie et du texte (329). Le chant grégorien ne connaît pas une symétrie parfaite. Il s'abandonne parfois au *rythme magique* (330). C'est celui-ci qui nous intéresse maintenant. Les notes paraissent jetées au hasard, sans qu'il soit tenu compte de l'accentuation des syllabes. N'obéissant qu'à sa musicalité propre, la cantilène liturgique hache le sens, mais elle donne au sentiment l'élancement irréfléchi d'une jubilation dithyrambique ou d'une envolée mystique. Puis il y a des arrêts brusques, les flots s'assemblent et montent doucement; leur mouvement est suspendu en un silence qui plane comme une lueur immatérielle sur la nappe argentée; puis l'écluse s'ouvre et toute la splendeur, retenue une seconde, se déverse sur les paroles qui bouillonnent, saturées de ferveurs. Voici un exemple de l'irrationalité de la phrase : l'Alléluia de « la circoncision » néglige le contraste entre le présent et le passé qui, d'après le texte, serait essentiel. L'accent repose sur « prophetis » et non sur ce qui semblerait primordial : la prédication du Christ (331). Et voici un exemple de l'irrationalité de l'accent *verbal:* dans l'hymne de la Sixte on chantera: « Rectór poténs, veráx Deús » (332). Ne découvre-t-on pas déjà ce rythme magique dans le prélude de l'épître aux Ephésiens qui s'épanche sans suite logique? En le considérant comme une lecture psalmodiée de 4 strophes (v. 3-4, 5-8, 9-12, 13-14), on y pressentira, malgré son obscurité, une solennité pathétique, un état d'âme magique

(328) *Sunol-Sandhagen:* Theor. prakt. Choralsingschule nach solesmischer Methode, 1912, p. 64.

(329) Exemples dans *P. Johner:* Neue Schule des gregor. Choralgesangs, 1921, p. 44.

(330) Cf. *Matthiessen:* Das Magische der Sprache im liturg. K.-Gesang, Hochland, 1918, II, 364.

(331) *Johner* o. c., p. 106.

(332) *Johner* o. c., p. 71 s. Pour le reste nous renonçons à apprécier les savantes controverses sur les principes rythmiques de l'Ecole de Solesme entre *A. Mocquereau* (Revue grégorienne 1925, No 10) et *J. Jeannin* (Etudes sur le rythme grégorien. — Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes). — *L. David* et *G. Prado* (Une nouvelle théorie rythmique. Rev. du chant grégorien, 1925, 1926). Ces recherches dépassent notre compétence.

d'origine orientale et tout étranger à l'esprit grec (333). On retrouve encore ces staccati dus à un sentiment numineux, ce rythme d'une fougueuse irrationalité dans le choral prétendu raboteux de Luther; p. ex., « Komm, heiliger Geist, Herre Gott! »

II. Le caractère irrationnel de la cantilène liturgique se manifeste également dans une certaine gravitation de la *mélodie numineuse*. Nous distinguons celle-ci de la mélodie chantante qui traduit par des artifices intelligibles le tempérament de l'air. La mélodie irrationnelle ne se préoccupe pas de l'effet artistique. Elle est supra-esthétique. Elle se déploie sur un autre plan que la musique profane et que la lyrique religieuse elle-même. Austère, pauvre, mais d'une vigueur encore vierge, elle se déroule en cadences étranges (334). Il y a en elle quelque chose d'inconditionné, d'intemporel; elle nous apporte les valeurs symboliques de ce qu'elle chante; elle collabore humblement à l'action objective du mystère eucharistique. M. Cherbuliez (335) appelle « catabatique » ce type de musique religieuse, ce qui veut dire qu'elle n'est pas que l'expression d'un état d'âme, d'une piété ascensionnelle, mais qu'elle symbolise la descente de Dieu qui se donne à l'homme. Ainsi, dans la communion de la messe de minuit, Dieu le Père prononçant le mot substantiel qui engendre le Fils éternellement, la mélodie portée nous rappelle une investiture royale (336). Que l'on compare la musicalité translucide du « Dies irae » dans le Requiem de Mozart à ce même morceau dans la messe des morts, où la phrase frissonne d'une terrifiante musique intérieure. Plus encore que les mélodies du choral grégorien, les chants ambrosiens, impétueux presque indisciplinés, obéissent à des instincts numineux. Ils ne se plient à aucune des 24 gammes et, s'ils comportent des périodes celles-ci ne correspondent guère l'une avec l'autre, ni dans leur étude, ni dans leur structure. L'harmonie n'exerce qu'une influence lointaine sur le développement mélodique. L'expression musicale dénote une prédilection pour les intervalles diatoniques dont la

(333) Cf. *Lohmeyer:* «Das Prooemium des Epheser. Br. Theol. Bl., 1926, 5

(334) *Jean de Muris*, un théoricien médiéval (*Coussemaker:* Scriptores de musica medii aevi 1908, II. 246 ss.), a noté, sans pouvoir l'expliquer, des cas où p. ex. la mélodie affecte une autre modalité que celle prévue par la loi de la modalité. Une de ces déviations se trouve p. ex. dans l'offertoire du 3. dimanche du carême: «justitiae domini», séquence qui se termine de façon inattendue en mi au lieu d'en fa. (Cf. *Johner:* Neue Schule des Chor. Ges. o. c 1921, 5, p. 38). — *Réginald de Prum* parle de « nothae degeneres, non legitimae». — Cf. *Gerbert:* Scriptores eccles. de Musica éd. Moser 1904, I. 231).

(335) Schweiz. Jahrb. f. Musik. Wiss. 1924, p. 92 s.

(336) *J. Gajard* O. S. B.: «L'introït et la communion de la messe de minuit». Revue grégorienne 9, 1924. p. 227-233.

gravité convient au caractère sacré du plain-chant. C'est surtout la quinte par laquelle se manifeste la stupeur numineuse. Une quinte salue l'enfant divin dans la 3e messe de Noël: « Pu-er », puis « et-Filius ». Ou encore, on observe le manque de logique en ce que l'interrogation n'est pas, d'ordinaire, marquée par la montée d'un ton ou d'un demi-ton. L'Eglise catholique s'est de tout temps montrée réservée à l'égard des mélodies chantantes. Arius avait déjà tenté de gagner par elles la faveur du peuple. La Liturgie a toujours protégé le caractère objectif de la doctrine contre les tentatives déréglées d'une musique subjectiviste et le type épique contre l'intrusion de morceaux lyriques avant tout des hymnes gothiques. *Palestrina* fut plus tard le compositeur classique de l'ordinaire de la messe; la polyphonie vocale et le style homophone se rencontrent dans ses oeuvres (337). Depuis 75 ans, l'Eglise s'est de nouveau vue dans l'obligation d'éliminer des infiltrations profanes. De même qu'au quinzième siècle la gothique flamboyante avait profané le style architectural, la musique symphonique du dix-huitième siècle et le subjectivisme romantique du 19e siècle ont refoulé la mélodie horizontale par la sonorité des accords. Notre époque revient à la musique objective. On bannit de la Liturgie la musique instrumentale qui exprime « le sentiment spatial de la sonorité », tandis que la mélodie du chant grégorien exprime « le sentiment temporel de la sonorité » (338). On cultive le chant choral. *Dom Guéranger* et les Bénédictins de Solesme ont entrepris de restaurer le chant grégorien qui symbolise la pauvreté du Christ tout en prodiguant les trésors spirituels qu'elle renferme. *Fr. Liszt* avait également conçu le plan d'une réforme du chant religieux. En composant la messe du couronnement hongrois, il écrivit : « Après réflexion, je me décide à écrire le Credo dans le Cantus firmus grégorien, parce que celui-ci nous offre le substrat de la tradition de l'Eglise et s'accorde admirablement avec la solennité du couronnement ». Enfin, Pie X ordonna la réintégration du chant grégorien dans la Liturgie, par un motu proprio du 22. 11. 1903, confirmé par la congrégation des rites le 8. 1. 1904. Il est vrai que cette réforme de grand style n'a pas été appréciée à sa valeur dans tous

(337) *M. Cherbuliez* distingue deux formes de musique catabatique, celle dont l'irrationalité est naïve et spontanée, et celle dont l'irrationnalité est cérébrale, et c'est dans cette dernière rubrique qu'il range la musique savante de Palestrina qui, comme le démontre *Kreitmayer:* Dominanten 1924, n'est pourtant pas absolument dénuée d'affectivité anabatique, mais dont la subjectivité est d'un autre ordre que la nôtre.

(338) «Klangliche Raumempfindung» — «Klangliche Zeitempfindung». — Cf. *P. Bekker:* «Von den Naturreichen des Klanges», 1925.

les milieux catholiques (339). Les amis de la musique sensualist préfèrent aux accents virils et sobres des anciennes séquences le langoureuses hymnes à Marie, de même que, du côté protestant, o oppose à l'objectivité puissante de l'ancien choral luthérien ou d psaume calviniste les airs sentimentaux que le Réveil anglo-suiss a introduits dans nos recueils et dans nos cultes. Dans de nom breuses revisions, on n'a pas seulement saccagé le rythme d psautier, mais aussi accommodé la mélodie aux oreilles modernes certains intervalles ne semblent plus supportables; on a diézé u peu partout, ce qui ne pouvait que produire des effets vulgaires On a défloré la beauté irrationnelle qu'une grande époque avai communiquée au choral protestant. Heureusement, à l'heure ac tuelle, on y revient et il vaut la peine d'étudier à ce propos la numi nosité du *psautier huguenot* (340). Il faut avant tout se garder d considérer, au point de vue musical, le psautier comme un bloc uni forme. Dans son origine même, son rythme, son phrasé, sa cadenc décèlent une vie religieuse très variée. De plus, l'état psychologi que des réformés variant, celui des 17. et 18. s. n'étant p. ex. plu le même qu'aux périodes précédentes, la popularité du recueil va ria également et le *mouvement* fut tantôt d'une lenteur désespé rante, tantôt d'une précipitation déplacée. Enfin, les airs eux-mê mes sont d'inspiration religieuse différente. Nous pouvons de prim abord exclure les airs d'origine populaire et profane, airs de dans provenant des trouvères, des troubadours ou d'autres; ils porten une « marque très accentuée de laïcité », quoique échelles et fina les s'adaptent aux traditions liturgiques de l'époque. Le cardina Bona n'a-t-il pas dénigré le psautier huguenot comme un assem blage de « chants gais, excitants, d'airs de danse » et un roi d France n'a-t-il pas aimé danser sur l'air de son psaume préféré Mais si le psautier est un « mouvement composé de pièces de na ture et de matières diverses », celles-ci sont pourtant cimentées e

(339) *J. Kreitmayer* S. J. (Dominanten, 1924, p. 178 s.) recommande u accompagnement chromatique du choral, tandis que les Bénédictins estimen que la chromatique moderne est essentiellement étrangère à l'harmonie intern du plain-chant.

(340) Nous devons les remarques qui suivent, à une étude que M. le pas teur *S. Ver de* La Caplette (Lot-et-Garonne), plus averti que nous en ces ma tières, a obligeamment voulu composer à notre intention et pour notre gou verne. Nous en résumerons les points qui se rapportent à notre sujet; nou nous permettrons même d'en transcrire verbalement certains passages. C n'est qu'après la mise en page de cette première partie que nous avons pri connaissance d'une thèse manuscrite de M. le pasteur *E. Haein* sur la réform du cantique et la cantilène huguenote. Nous en donnons les conclusions dan notre deuxième partie.

enlacées par les modes grégoriens. Le souvenir du plain-chant « enveloppe les psaumes huguenots d'un parfum d'encens catholique ». — C'est dans cette atmosphère que nous pouvons espérer découvrir des *éléments d'irrationalité*. On attribuera la *parenté des mélodies huguenotes et du plain-chant* au fait que les 8 modes authentiques et plagaux, sur les 12 employés par les compositeurs du psautier, dérivent en droite ligne des 8 modes du plain-chant et les 4 autres indirectement: échelles, notes finales et physionomie modale sont les mêmes ici et là. Les arrangeurs des mélodies du psautier, d'éducation et de formation musicale catholique, n'employaient pas seulement les échelles grégoriennes, mais connaissaient leurs rapports entre elles. Ils composaint leurs morceaux religieux en se servant de 8 formules dont le thème est encore en usage pour la psalmodie des vêpres catholiques. Ces compositeurs n'avaient pourtant pas tous la même compétence artistique ni, au même degré, le sentiment mystique. Certains d'entre eux employaient bien la technique grégorienne, mais pour le reste «ils battaient la campagne» et ne se retrouvaient dans le mode choisi qu'à la fin par l'emploi de la finale obligée. On distinguera facilement ces mélodies hybrides de celles attribuées à Bourgeois p. ex. qui sont de forme impeccable. Dans ces conditions le caractère numineux des mélodies du Psautier ne peut également être que varié. Nous ne parlerons pas des airs qui sont ternes, parce que leurs auteurs manquaient de talent. Il y a pourtant quelques psaumes, assez rares d'ailleurs, dont l'inspiration procède exclusivement, ou presque, de l'objet divin. Participant à l'esprit même des strophes bibliques dont elles renforcent la puissance objective, ces cantilènes «expriment la grandeur et la majesté de Dieu» (8 mode). Pour apprécier la beauté de leur caractère irrationnel, il faut «consentir le sacrifice de certaines habitudes musicales charnelles». Dans ces airs, l'affectivité religieuse et, en général, le sentiment humain sont presque nuls. Exemples: les 102. 126. 145. psaumes. Quoique cela ne rentre pas immédiatement dans le sujet que nous traitons, nous noterons une seconde catégorie de psaumes qui sont des chefs-d'oeuvre du genre. Là, les compositeurs semblent avoir été portés à la fois par les mystérieuses voix d'en-haut et par leur propre émotion religieuse. On y sent pénétrer «la vie dans la joyeuse liberté des enfants de Dieu et dans les viriles réalisations de l'action bonne» (5 et 6 modes). On y pressent le divin à travers les soupirs et les élans de la créature religieuse. Exemple: les 51. 100. 130. 132. 137. ps. — Enfin, dans une autre catégorie, la subjectivité religieuse plaintive (2. et 10. modes), ou d'une douceur infinie (3. et 4. modes), ou bien le caractère profane prédominent.

III. *La coloration verbale.* Constatons que les voyelles sont l'é lément irrationnel du langage, tandis que les consonnes formen l'ossature du mot. Les voyelles n'ont pas, d'ailleurs, qu'à donne leur couleur ou leur sonorité aux énoncés, mais sont le réflexe ir raisonné d'états internes: l'explosion d'un étonnement joyeux: ah d'une sourde douleur: oh! de l'ironie pointue: eh! d'une souveraine sérénité: ih! d'une humeur fantasque: uh! Mais nous découvron dans la tonalité des voyelles des valeurs plus mystérieuses. Dans le «Jodler» du pâtre suisse des a et des ou éclatent en vocalises sans signification spéciale. Les refrains des vieilles chansons françaises se déroulent dans le non-sens des «larifla» ou des «lon-lon-laine». Le Philoctète de Sophocle hurle ses souffrances solitaires en une séquence d'o-po-paï, dont la monotonie et l'insistance secouent nos nerfs. L'explosion vocale ne traduit pas seulement des sensations violentes, mais produit, en se répétant, des exaltations mystérieu ses. Les derviches tournants se stimulent d'abord par cette excla mation perçante: Allah akbar! qui meurt finalement dans un long gémissement: hou! La mystique védique se sert de la syllabe sacrée om; elle est une espèce de borborygme traînant, composé d'o, qui s décharge dans la transe extatique: «de même qu'une goutte d'huile qui s'effile ou qu'un son de cloche qui longuement résonne, le point d'orgue de l'om s'éteint dans le silence» (341). L'ὀλολυγή des fem mes qui, dans l'Iliade, implorent Athéna, est une longue clameur (342). Les mystiques allemands du M. A. stimulaient leur désir par un : eya! (343). Par le chant des voyelles nous n'exhalons pas seu lement la musique qui vit en nous; des esprits illuminés estiment que les voyelles établissent un rapport secret entre les vibrations irration nelles de notre vie psychique et celles qui traversent l'Univers. M. Ot to distingue dans le: hou! non seulement la frayeur, mais une espè ce de frisson numineux (344). Les anthroposophes signalent les fonctions cosmiques de la voyelle: l'a reflète l'azur du firmament l'aspect de l'e est fauve comme la terre; l'u, d'une coloration vio lette, et l'o, d'une tonalité pourpre, nous enveloppent de nuit, tandis que l'i reflète l'or des astres (345). Il est indéniable que les voyelles

(341) Dhyana bindou upanishad 18. Cf. *R. Otto:* Numinöse Urlaute. Aufs das Num. betr. 1923, p. 11 ss.

(342) *Roeder:* Rel. Stimmen der Völker. V. 1915, p. 70 ss.

(343) *Mechtild von Magdeburg:* Das fliessende Licht der Gottheit, 1907 p. 77: «L'âme dit à son désir: Eya, va et vois où est ton époux!»

(344) R. Otto o. c., p. II ss.

(345) A comparer le poème de *Germaine Claretie:* « Voyelles » dans *S. Rihouët:* «L'eurythmie», 1926, p. 48. «Lorsque les dieux chantaient dans l'azur innocent des âges, le son « a » s'exhalait en un angle infini sur le ciel».

ont à remplir un rôle dans la poésie et le *récitatif liturgique*, dans des répons et des exclamations, des Alléluia et des Hosanna. Le chant choral contient des cadences étirées qui s'appesantisent sur le dernier a de l'Alleluia précédant la lecture de l'Evangile. C'est une joie presque frénétique qui, s'essayant dans différentes intonations, éclate dans le « Messie » de Hændel: Hálleluia, Hallelúia. Et combien les voyelles nocturnes et dolentes du Kyrie répondent à l'accablement du pécheur soupirant, «de profundis», après la divine lumière.

IV. — Notons comme dernier indice de l'irrationalité de la poésie liturgique: *la monotonie récitative* dans laquelle s'enveloppent souvent les associations vocales et rythmiques du texte sacré. Des souvenirs magiques se sont-ils conservés dans ce procédé? (347). Il est certain que les hymnes rituelles des religions antiques portent un caractère impersonnel. Tous les traits individuels sont effacés p. ex. dans les hymnes égyptiennes (348) et babyloniennes (349). Les hymnes védiques sont obscures même pour l'Hindou (349*), et les prêtres védiques débitent la formule sacrificielle d'une façon intentionnellement incompréhensible (350). Ou bien doit-on voir dans la monotonie du récitatif liturgique un moyen instinctif d'agir sur le subconscient? (351). En tout cas, là encore, la forme du débit est indépendante du sens verbal et souvent contraire au contenu du passage liturgique. La monotonie voulue de la psalmodie ou de la litanie découle d'un ἄῤῥητον difficile à définir. Dans les Eglises protestantes, l'élocution des morceaux liturgiques est en premier lieu dictée par le souci rationnel d'en transmettre le sens aux fidèles assemblés; mais instinctivement le liturge qui a conscience du caractère sacré des paroles qu'il prononce, ajoute à sa lecture l'accompagnement d'une onction cadencée et chantante. Ce qu'on appelle le ton pastoral est, en dernier ressort, une expression du sentiment qu'éprouve l'officiant en face du numen divin. Il emploie un autre ton que pour dire des choses profanes. Il est curieux de noter que tout juste à l'époque où le rationalisme s'étalait

---

(346) Analecta hymnica mediiaevi éd. *Blume* et *Dreves* 47, 10/17 et 53 XI/XXIII.

(347) *F. Heiler:* (Das Gebet, 1921, 4, p. 153) le prétend.

(348) *Ermann:* Die ägypt. Rel., 1909, p. 61.

(349) *Zimmern:* Babyl. Hymnen, 1905, p. 5 (Der alte Orient, VII, 3).

(349*) *Chantepie de la Saussaye:* Lehrb. d. Rel. Gesch., 1903, II, 3, 10.

(350) *Winternitz:* Gesch. der ind. Literatur, 1909, I, 440.

(351) *M. Coué* ne recommandait-il pas le débit uniforme de ses formules excitantes ou apaisantes ?

dans des Eglises largement éclairées et vides de mystère, les pasteurs ont inconsciemment tenté de sauver les valeurs numineuses du culte par la fausse solennité d'une diction empesée.

Ainsi tous les arts cultuels, chacun par les moyens qui lui appartiennent, par la ligne, le dessin, la couleur, le son, le mot, le rythme, le mélos, le vers, s'orientent vers un point situé en dehors des atteintes de la raison. C'est ainsi que le symbole cultuel recevant sa lumière de la sphère divine, soit transcendante, soit immanente, est lui-même baigné d'une atmosphère d'irrationalité ineffable.

### 3. Synthèse: l'évidence du symbole cultuel.

Le symbole cultuel participe à la fois de l'intelligibilité et de l'irrationalité des deux facteurs objectif et subjectif, dont il est le messager et le traducteur. De l'association des deux relations cognitives dérive la valeur synthétique: *l'évidence religieuse.* — Si le symbole n'était qu'intelligible, il serait condamné à l'incertitude et à la labilité des données de la raison humaine. Ce sont en effet les éléments rationnels du culte qui subissent de constantes variations. Dans l'orbe de la Liturgie catholique on voit les nombreuses interprétations allégoriques des symboles cultuels se substituer l'une à l'autre ou s'affirmer l'une à côté de l'autre. Dans la sphère protestante, l'explication des notions du dogme change selon l'intelligence théologique de chaque époque. Alors le sens des énoncés liturgiques empruntés à la tradition doctrinale, se modifie concuremment. — En face de cette inconstance des phénomènes intelligibles, le culte tire son évidence de l'arrière-plan indéchiffrable qui demeure intangible derrière la façade des certitudes éphémères et sans cesse renouvelées. Le symbole purement translucide ne posséderait pas l'évidence immuable des choses sacrées. Si, par contre, le symbole n'était qu'obscur, il découragerait la foi, il en paralyserait l'essor et, par suite, en minerait la certitude. Seule une compréhension progressive et s'approfondissant des contenus religieux nous incite à vérifier nos expériences et à tâcher de comprendre les signaux divins. Quelque relative qu'elle soit, cette intuition des réalités cachées dans le symbole, fortifiera notre certitude, tandis que le sentiment de l'imperméabilité du symbole nous conduirait à l'abdication de l'intellect et à l'absurdité des pratiques magiques. — *Pour être évident, le symbole cultuel exige donc tout ensemble la transparence et l'inconcevabilité.* La première lui communique l'autorité persuasive des choses révélées ou des faits connaissables. La seconde lui

donne l'autorité numineuse du mystère surhumain tant immanent que transcendant. Placé en face de ce symbole de tendances contradictoires, l'homme voit sa spontanéité psychique dominée par les évidences d'une puissance objective dont la compréhensibilité le contraint, parce qu'elle est conforme à la logique de son esprit, et dont l'incompréhensibilité s'impose à lui, parce qu'elle dépasse sa raison. La certitude religieuse du sujet repose à la fois sur ce qu'il en saisit et sur ce qu'il n'en saisit pas. Sa nature demande à reconnaître ce qui est clair et à adorer ce qui est obscur.

Examinons d'abord le *symbole psychique* sous cet angle de l'évidence. Prenons comme exemple le *choral* protestant. Associant la musique à la parole, il réunit l'irrationalité à l'intelligibilité. Il est vrai que ces deux parallélismes ne coïncident pas entièrement, ni toujours; car la parole peut s'agréger les charmes irrationnels de la poésie, tandis que la musique peut se borner à traduire et même à accentuer le sens intelligible des paroles. Cependant, en général, l'esprit s'en tient au texte, la partie inconsciente de notre être à la musique. La mélodie ne peut, d'ailleurs, pas toujours s'adapter au sens des paroles, déjà parce que celles-ci expriment de strophe en strophe des pensées diverses, cependant que l'air reste le même du commencement à la fin du choral. Il y a donc dans l'alliage de la parole et de la musique du choral des désaccords soit fortuits, soit originels des éléments rationnels et irrationnels. Mais c'est précisément en vertu de la synthèse de ces valeurs contraires que le choral possède la force de l'évidence. Il console p. ex. tant par des paroles compréhensives que par des modulations ou des rythmes musicaux dont l'esprit ne saisit plus les puissances secrètes. Une assemblée ne pourra jamais mieux exprimer ce que désirent les coeurs ou ce qui travaille les consciences, qu'en chantant, en chantant non uniquement des sons rythmés, mais des paroles lucides. Les protestants de Salzbourg que l'on expulsa de leurs foyers, après leur avoir ravi leurs enfants, ne pouvaient, dans leurs derniers cultes, qu'entonner la quatrième strophe du cantique de Luther: « Nehmen Sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib... », dont les paroles exprimaient avec évidence la détresse de leur état d'âme, mais dont l'air non seulement n'avait rien de triste, mais, par ses allures héroïques, faisait vibrer des cordes plus profondes, celles de la royale liberté chrétienne. — Comme le choral, la *prière liturgique* ne s'exhale pas seulement en accents intelligibles, mais s'accompagne comme d'une sous-dominante, d'un son de voix qui, tout en exprimant une émotion réelle, se dérobe à l'analyse. — On trouvera dans la phénoménalité du culte *catholique* d'autres aspects de l'évidence religieuse du sym-

bole. N'avons-nous pas constaté que, dans le *chant grégorien,* les expressions rationnelles se doublaient de valeurs irrationnelles? Ou bien — autre exemple — la *langue latine:* en général le peuple catholique ne la récuse pas. Quoique l'initiation liturgique lui ait fait comprendre le sens de ces énoncés, il veut pouvoir y trouver quelque chose de mystérieux qui réponde aux instincts numineux de son âme.

L'évidence du *symbole transcendantal* procède également de cet enlacement d'attributs compréhensibles et d'autres inconnaissables. La *Parole de Dieu* p. ex. telle qu'elle se manifeste dans le culte, nous confirme que l'évidence du symbole transcendantal est également de nature composite. Dieu étant, dans son essence même, tout ensemble: «deus absconditus» et «facies revelata», la Parole aussi, quoique effluve de la grâce révélée, doit être enveloppée de mystère. Le caractère d'évidence de la Parole tient tout autant de l'arrière-plan insondable que des vérités que notre esprit peut s'assimiler. Si la Parole n'impliquait pas un élément qui «surpasse toute intelligence» (Phil. 4, 7), la foi ne serait plus la foi, c. à d. «une ferme assurance des choses qu'on espère et qu'on ne voit pas» (Hebr. 11,1). Ici surgit le problème des *droits de la mystique dans le culte protestant.* Celui-ci n'admettra-t-il que les formes liturgiques qui traduisent la révélation divine? Ou adoptera-t-il aussi les formes sur lesquelles tombent l'ombre du mystère divin? Ecartons d'abord les deux points de vue extrêmes: celui du rationalisme qui prétend exprimer le message divin dans sa translucidité parfaite et, de l'autre côté, celui de la mystique intégrale qui, ne se sentant attirée que par le mystère divin, désespère de dire ses expériences ineffables en paroles raisonnables et s'abîme en une adoration silencieuse. De nos jours, ces deux tendances se voient de plus en plus refoulées. Les foules se lassent du verbalisme rationaliste et les plus fervents d'entre les chrétiens réclament des moments d'adoration. D'autre part, la stupeur contemplative n'a, de tout temps, été cultivée que dans quelques sectes étroites et si la mystique intégrale s'est introduite dans le culte protestant, c'est subrepticement, p. ex. par des cantiques de Tersteegen; si des assemblées ordinaires chantent ces cantiques où il est question d'un être mystérieux (352), il n'est pas dit qu'elles se transportent dans un état d'âme mystique. — Cependant présentement la pensée religieuse cherche un moyen chemin entre ces deux extrêmes, le rationalisme vulgaire et la mystique intégrale.

(352) «Allgenugsam Wesen», «nahes Wesen», «selig Wesen», «majestätisch Wesen».

On se rend de plus en plus compte que l'évidence religieuse du culte, c. à d. sa puissance numineuse et persuasive, doit reposer sur une combinaison d'éléments rationnels et d'éléments irrationnels. Et nous pouvons signaler *deux essais récents de synthèse*, l'un accordant la prédominance au symbole irrationnel, sans méconnaître les droits de la Parole saisissable rationnellement. Ce sont les cultes d'adoration de *MM. Otto, Mensching, R. Wallau.* L'autre essai accorde, selon la tradition de la Réforme, la première place au message de la Parole, tout en reconnaissant la nécessité d'une adoration qui devra en découler. C'est la conception de MM. *Günther* et *Schaeder.* Envisageons ces deux projets tendant à réaliser l'évidence du culte par deux dosages différents des valeurs rationnelles et irrationnelles: Le *culte de M. Otto* que nous avons déjà mentionné (353), a comme base le message de l'Evangile, mais il conduit le fidèle vers un plan supérieur, où il adorera, vers l'expérience du «numen praesens» dans le silence sacramentel. Dieu s'abaisse sur les âmes qui se replient devant sa puissance indicible. De même que M. Otto, nous sommes d'avis qu'il faut tout ensemble distinguer et conjuguer les valeurs rationnelles et irrationnelles du culte et de ses symboles. Mais, à notre avis, la synthèse ne sera qu'une coordination de la Parole saisissable et de l'adoration mystique, et non une subordination de la première. Le sommet mystique ne surplombera pas la cime de la parole prophétique. Ce serait amoindrir non seulement l'élément rationnel du service divin, mais déprécier aussi l'action primordiale de la révélation en Christ que de ne pas reconnaître la Parole comme un symbole équivalent au silence. — Voyons l'autre conception. Ceux qui la défendent, ne disjoignent pas les tendances rationnelles et irrationnelles du culte, mais les *amalgament.* Ils réclament, eux aussi, l'*adoration,* mais celle-ci dérivera de la Parole et s'unira à la foi. Cet alliage doit-il être considéré comme mystique? M. Günther (354) reconnaît que la génération actuelle, lasse du relativisme théologique et de l'individualisme religieux, s'oriente vers l'objectivité et demande à donner à cette tendance une expression consciente: elle veut adorer. Adorer, cela signifie, selon Günther, être dans l'allégresse après avoir été vaincu par la grâce de Dieu. Adorer, c'est devenir silencieux devant le Seigneur. Quiconque parle d'adoration dans le sens évangélique, parle de foi. De la prière — M. Günther entend par ce terme toute la disposition intérieure de la piété fidéiste — se dégagera l'adoration. Tout le symbolisme se réduira donc

(353) *Otto R.:* Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes, 1926.
(354) *Günther* MGK 1925, 7—9: Anbetung im ev. Gottesdienst.

à la parole rationnelle ou s'en accompagnera, et même le silence que l'on pourra introduire dans le service divin, ne sera qu'un «Stillgebet», une prière mentale, mais formulée. Le recueillement s'effectuera dans la lumière de la grâce révélée. Cette grâce qui, après avoir communiqué à l'homme le sentiment de son néant, le réhabilite contre toute attente, est pourtant le paradoxe par excellence. En conséquence, l'adoration reposant à la fois sur une expérience irrationnelle et sur une révélation manifeste, revêtira, en quelque mesure du moins, un caractère d'évidence — c'est nous qui appliquons ce terme à la théorie de M. Günther — mais ne comportera aucun coefficient mystique. M. Schaeder (355) insère consciemment le fait mystique dans sa conception fidéiste du culte. Il distingue de prime abord deux formes de mystique, celle de l'union vitale du Dieu créateur et de l'homme créé (cf. Actes 17, 28) et celle d'une relation intime entre le Dieu Sauveur et l'homme racheté, la première accessible à toutes les âmes, la seconde réservée aux chrétiens. C'est cette dernière qui l'intéresse, il l'appelle « la mystique de la foi », tout en se rendant compte qu'il emploie le terme de mystique dans un sens inusité. Il parle d'une « mystique normale » ou d'une « mystique sui generis ». En quoi consiste cette mystique de la foi? En elle se réalise la communion de l'âme croyante avec le Christ et, par le Christ avec Dieu (356). Comme M. Schaeder, nous admettons que le sentiment direct de la présence de Dieu est le phénomène mystique fondamental (357), mais nous nous demandons, s'il est permis de maintenir ce terme, lorsque le sentiment de présence n'est pas l'aboutissement d'attirances exercées par le mystère de la majesté divine, ou lorsque le fait de la grâce révélée n'est pas, lui aussi, considéré comme un phénomène irrationnel. S'unissant à la foi, le sentiment de présence est le fruit d'une opération rationnelle et volontaire et s'exprime par des paroles, paroles de joie et de reconnaissance. En somme, la mystique qu'envisage M. Schaeder, ne sera que le recueillement dans la prière. Le culte ne comportera que la méditation, la concentration, l'abandon filial, l'orientation

---

(355) *E. Schaeder:* Die Mystik des Glaubens. Monatsschrift f. Past. Theol., 1926, No 7/8, p. 16 ss.

(356) Cela revient à peu près au même, si M. *Althaus* parle d'une «mystique de la Parole» (Das Wesen des ev. Gottesdienstes — Zeitschrift f. syst. Theol. 1927/27, II, p. 281): «que signifie, dit-il, tout le verbiage... de liturgistes fanatiques sur le numen praesens à côté de l'impression d'éternité qu'une vraie prédication peut produire en faisant ressentir la proximité et la puissance actuelle de Dieu?»

(357) Cf. *Maréchal:* «La psychologie du mysticisme», 1924, p. 6 ss.

vers l'action, mais, quoique « heilige Feier », il exclut toute contemplation mystique. — Que prouve cette tentative d'introduire dans le culte parlé que nous a légué la Réformation, soit une adoration qui n'a rien de mystique (Günther), soit une mystique qui se refuse à l'adoration contemplative (Schaeder)? Nous en concluons que la théologie moderne recherche une évidence plus puissante que celle que le symbole rationnel de la parole prêchée, chantée, priée communique au culte. Il s'agit d'entourer le culte parlé d'un nimbe d'irrationalité. Tout en rejetant le silence sacramentel, on introduit par-ci, par-là des prières silencieuses. Quoique personne ne se dissimulera que la parole souveraine ne communique plus aux protestants d'aujourd'hui le sentiment de présence et quoiqu'on ait de tous les côtés la conviction qu'un voile de mystère devrait envelopper les symboles traditionnels, on n'ose pas régénérer un culte dont la disgrâce est manifeste, de peur d'être infidèle aux principes de la Réforme. Les spéculations de MM. Schaeder et Günther, quoique tenant compte du besoin d'adoration, ne changeront rien à l'état de choses actuel, ni à la forme traditionnelle du culte protestant. — Pour notre part nous y allons plus carrément. Nous regrettons que la théorie de la grâce et de la foi ne laisse aucune place légitime à l'élément irrationnel d'une mystique pleinement éclose. Si tant est que la mystique est une valeur propre à toute religion, nous ne voyons pas pourquoi ce type de piété ne communiquerait pas, au culte protestant aussi, le caractère numineux qu'il n'a jamais possédé; se joignant à la certitude de la foi de l'habituel message, ce prolongement mystique conférerait aux symboles du culte protestant une évidence d'un attrait original. Nous reconnaissons d'ailleurs qu'il ne faut pas vouloir viser à une union organique des deux tendances. On les associera en une adaptation de fortune, sans subordonner l'adoration irrationnelle à la parole translucide, comme M. Günther semble le proposer, ni, d'autre part, superposer, selon le projet de M. Otto, le type de piété mystique à la rationalité du message parlé.

Est-il besoin de dire que l'évidence des symboles cultuels n'affecte pas le seul intellect du sujet religieux, l'intellect ne pouvant s'assimiler que les essences rationnelles du culte, mais sollicite l'intuition ? Celle-ci pressent et embrasse, sans d'ailleurs prétendre les sonder, les puissances irrationnelles qui environnent la phénoménalité du culte d'une auréole de surnaturel.

## III. Les valeurs de la phénoménalité cultuelle: le rythme.

Nous devons, dans ce chapitre, nous intéresser au jeu des *forces* qui se manifestent dans la phénoménalité du culte. Là encore, nous observons la dualité que nous avons déjà constatée en analysant les autres valeurs. La complexité des forces subjectives et objectives qui se dissocient ou se rejoignent dans un mouvement tantôt ascendant, tantôt descendant nous engage à distinguer, d'une part les qualités *statiques*, d'autre part les qualités *dynamiques* du symbole cultuel. L'Esprit éternel avec lequel, dans le culte, le croyant demande à communier, réclame d'abord un état de stabilité qui traduise son immutabilité objective: Dieu est Σίγη. La puissance divine étant en deuxième lieu Λόγος, puissance créatrice et révélation, ses forces demandent à se déployer en un processus vital et communiqueront au phénomène cultuel qui sera son véhicule, le flux de ses énergies actuelles. L'objectivité *divine* impose donc au symbole cultuel à la fois un aspect statique et un aspect dynamique. — Nous verrons cette double exigence se manifester également dans la sphère de la *subjectivité religieuse:* obéissant d'abord à un besoin de sécurité, de silence, d'immobilité, l'âme du sujet veut s'appuyer sur le phénomène-refuge qui lui apparaîtra comme le gage d'une objectivité invariable. Deuxièmement, elle transférera sur le phénomène dont elle se sert, la vitalité des aspirations qui l'animent. Rickert affirme dans son système de la philosophie (358) cette même dualité de la subjectivité humaine et la dénomme « contemplative et active ». C'est dans le même sens que Rouselle (359) voit réunis dans l'homme idéal le type du prêtre et celui du guerrier. Etant donné que dans tout organisme vivant il y a un principe de stabilité et un principe de mouvement, le culte devra, lui aussi, réunir ces deux aspects. Le symbole cultuel, pour répondre à des postulats à la fois subjectifs et objectifs, comportera donc tout ensemble des qualités statiques et des qualités dynamiques qui sont appelées à se rejoindre dans la valeur du *rythme* cultuel.

### 1. Les qualités statiques du symbole cultuel.

#### a) La stabilité du symbole transcendantal.

Dieu est la puissance immuable et infinie qui repose en elle-même. L'idée du nirvâna, chez les Bouddhistes, exprime avec une

(358) *Rickert:* Syst. d. Philos. I. 365 ss.

(359) *Rouselle:* Mysterium der Wandlung, 1923, p. 19 ss.

intensité particulière cet état d'immobilité — non divine, il est vrai — mais métaphysique. « Ce n'est ni le devenir, ni le dépérir, cela est sans appui, sans commencement, sans consistance » (360). Les Egyptiens adoraient une divinité Menou ou Gorh, ce qui signifie le repos. Les philosophes grecs et les théosophes d'Alexandrie enseignent l'ἀπάθεια de Dieu. A Rome, il y avait un sanctuaire consacré à la Quies. Dans la littérature hermétique et chez les gnostiques, la Σίγη était une hypostase divine. Les mystiques du M. A. parlent de la « Stille unwandelbar » de Dieu et Angelus Silesius adore la « stille Gottheit » (361). Le phénomène cultuel reflétera l'immobilité divine. L'ataraxie métaphysique se traduira par une impassibilité correspondante de l'homme (362). Tout culte renferme des moments où toute agitation s'apaise en face de la majesté immuable de l'Eternel.

L'homme, non seulement copiera cette suprême tranquillité, mais en éprouvera l'action fascinante. Voyez cette personne agenouillée en face de l'hostie ou d'une image sacrée. Ses regards baignés de vague se sont fixés sur l'objet; elle ne voit rien d'autre; toutes les fonctions physiques et psychiques semblent suspendues. Seule l'âme et l'objet de ses désirs demeurent face à face. L'âme est fascinée. La messe de la Conception contient dans l'offertoire un Ave Maria dans lequel l'action fascinante est manifeste. Lorsque le « gratia plena » retentit, le chanteur semble contempler l'immensité de cette grâce avec des yeux ivres de joie. *Le silence* qui n'est pas seulement une négation de la parole, mais une *suspension de toutes les fonctions extérieures,* semble bien fait pour célébrer le Dieu immuable. De nombreuses religions ont introduit dans leur culte des moments de silence: l'Empereur de *Chine* adorant le Ciel dans la nuit la plus longue de l'année, se prosternait et demeurait avec toute sa cour dans cette position pendant plusieurs minutes, après quoi un hérault déclamait une hymne en l'honneur du Ciel (363). Le culte *égyptien* renferme des actes de silence; on en voit le reflet dans les traits que les Egyptiens donnent à leurs dieux, «ces monstres de silence et de lucidité... infiniment calmes, infiniment éveillés... rigides et qui semblent doués d'imminence » (364). Dans

(360) Udâna VIII, 1. Cf. *Oldenberg,* 325, cité par *Mensching:* Das hl. Schweigen, 1926, p. 142.

(361) Citations nombreuses: *Mensching* o. c., p. 140, 149 ss.

(362) «mit einem versunkenen Gemüt, unwandelbarlichen in Gott». — *Tauler,* éd. Vetter, 239.

(363) *Martha Burckhardt:* Chines. Kultstätten u. Kultgebräuche, 1920, p. 17, s.

(364) *P. Valéry:* Eupalinos, p. 93.

le culte juif, on constate deux sortes de silence, le silence d'adoration annoncé par la trompette des fils d'Aaron, « sur quoi tout le peuple se prosterne, la face contre la terre, devant le Tout-Puissant! » (Siracide 50, 18.19), puis la prière basse, individuelle et privée qui, à la fin du culte, retient les fidèles pour un moment (365). Le silence enveloppait également l'initiation des Mystères hellénistiques. — Le « Sursum corda » de la *Liturgie catholique* est un appel au silence et à l'abandon de toutes pensées profanes (366). Le silence qui accompagne la consécration des espèces affecte trois aspects, le silence d'attente, lorsque la sonnette annonce l'acte de la transubstantiation, le silence d'adoration au moment de l'élévation et le silence unitif. Il y a, dans l'office des Heures, le silence d'adoration et celui qui, pendant l'oraison dominicale, engloutit en quelque sorte les paroles après le : « Pater noster qui... » jusqu'à la demande: « ne me inducas... ». Dans l'office bénédictin des Matines, les moines, après la bénédiction, s'inclinent vers l'autel durant une minute de silence « dont ne peut s'imaginer la poignante émotion celui qui n'a jamais franchi le seuil d'un couvent » (367). Notons encore l'adoration perpétuelle, un office où le sacrement de l'autel est adoré dans la même église pendant 40 heures. Mr. Heiler résume ainsi l'impression que lui a laissée ce service : « Le silence absolu règne dans le sanctuaire; le flamboiement des lumières de l'autel est le seul mouvement dans cette image de la plus parfaite tranquillité » (368). — Dans les *églises protestantes*, on connaît dès le 16 s. la prière basse du N. Père à Strasbourg, en Wurtemberg, où elle est encore en usage, en Slowaquie et ailleurs. Le « silent worship » des quakers a servi de modèle aux innovations cultuelles de Mr. Otto. La Haute-Eglise allemande a également inséré des silences dans son culte.

Dieu n'est pas que mystère ; il est, d'autre part, la réalité transcendante qui se *révèle* et qui se donne, la force toujours en *mouvement*, la vie la plus intense, le créateur permanent. L'action de Dieu postule elle-même l'idée de l'immutabilité; elle suppose l'inviolabilité des lois qui régissent l'action et la persistance des dispositions morales qui l'inspirent. Les symboles cultuels annonceront cette stabilité de l'ordre transcendant. Dans les cultes d'inspiration « prophétique », des hymnes glorifieront Dieu comme le rocher protecteur, comme la forteresse, comme le refuge d'éternité

(365) *I. Elbogen:* Studien zur Gesch. des jüd. Gottesd. 1907, p. 41.

(366) *O. Casel:* Vom heil. Schweigen. Benedikt. Monatsschr., 1921, p. 418.

(367) *Ed. Schneider:* Les heures bénédictines, 1925, p. 61.

(368) *Heiler:* Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, 1923, p. 549.

en éternité (Ps. 31,3; 42,10; 46; 62,8; 71,3; 90,2; 91,2; 144,2). La cité de Dieu demeure inébranlable. C'est un thème qui se retrouve dans les liturgies les plus diverses (369) et dans les cantiques de toutes les confessions (370).

Mais il ne s'agit pas seulement de magnifier dans le culte l'inflexibilité de l'oeuvre créatrice et salutaire de Dieu, mais aussi de seconder ses impulsions dynamiques en les *équilibrant*. Afin qu'elles ne débordent pas le cadre cultuel, il faut que le culte remplisse certaines conditions de stabilité. Voulant rétablir dans l'Eglise de Corinthe l'ordre troublé par l'illuminisme, Paul a eu l'intuition de la nécessité d'un bel équilibre cultuel qui correspondra aux valeurs d'ordre comprises dans la nature de Dieu: « Dieu n'est pas un dieu de désordre, mais de paix » (1 Cor. 14,33), voici le principe formel du programme cultuel de l'apôtre. L'influx des puissances, si torrentueux soit-il, demande à être concentré et protégé. Le phénomène cultuel ne sert pas seulement d'asile à l'âme désemparée qui se replie devant la gloire inabordable de Dieu, mais aussi, si on peut dire, de refuge à Dieu, offrant une sauvegarde à son objectivité qui ne doit pas se dissoudre en s'immanentant dans la conscience humaine. Si l'objectivité divine s'incarne dans une objectivité phénoménale que l'homme a conscience de ne jamais pouvoir s'assimiler intégralement, le sujet religieux saura que la réalité transcendante se refuse également à être résorbée dans le subjectivisme. Cette médiation phénoménale confirmera le sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu; l'adoration de Dieu ne se confondra pas avec la contemplation du moi. Le rôle qui revient p. ex. au médiateur personnel: au Logos, au Messie, au Kyrios, aussi bien qu'au prêtre ou au prédicateur, donnera aux fidèles un gage sensible de l'objectivité divine et en rendra stable la fluidité en la soustrayant aux spéculations arbitraires et aux affectivités effrénées. Dans le culte, le symbole de caractère indélébile stabilise les manifestations de l'Esprit en les localisant, les protège en les concentrant, les régularise en les formulant. « Les formules doivent être fixes afin d'obtenir plus de régularité » (371). Le phénomène se prête à cet office, car *l'image dans son essence est moins fluide que l'idée*; elle est moins sujette aux métamorphoses et aux déformations que la pensée, celle-ci vivant de liaisons conceptuelles, tandis que celle-là, de contours arrêtés, ne peut pas se confondre avec

(369) Cf. I. ép. d. Clément, chap. 60. Biblioth. d. Kirchenväter, t. 35, p. 66. cité par *Mensching:* Das h. Schweigen, o. c. p. 82.

(370) Cf. «Weicht, ihr Berge, fallt, ihr Hügel!»

(371) *Aug. Comte:* Catéchisme positiv. 1892, p. 96.

d'autres images, même voisines (372). Les manifestations sensibles de la vie religieuse *conservent donc leur constitution formelle à travers les âges*. Certains gestes, rites, objets qui semblent porter le cachet chrétien, nous ont été transmis comme supports des croyances les plus diverses. L'image des dieux d'Homère est restée immuable, alors même que le rationalisme philosophique avait depuis longtemps spiritualisé les anciens mythes. Socrate qu'on condamnera pour avoir méprisé les dieux, conjurera dans son Apologie son adversaire Mélétos au nom de Zeus ou de Héra, de répondre à telle ou telle question (373). La croix est l'emblème sacré de nombreuses religions, tandis que sa signification, tantôt prophylactique, tantôt mythologique, tantôt historique, tantôt astronomique varie d'une religion à l'autre. La consommation de la divinité sous l'aspect du pain et du vin est un rite qui semble remonter à l'origine de l'humanité (374). Là encore, nous constatons que l'image est fixe, tandis que son substratum idéal change, se nuance, s'altère ou se perd. La loi de l'hérédité liturgique qu'a définie Mr. Rendtorff (375) ne suffit pas pour expliquer la continuité d'un rite. Il faut voir dans cette stabilité un instinct profondément humain, le besoin d'appuyer par des formes phénoménales l'objectivité du fait divin. Il ne s'agit donc pas uniquement d'une adaptation adroite, voire même astucieuse, par laquelle une religion missionnaire s'incorporerait les pratiques de religions inférieures ou antérieures, de sorte que, p. ex., tel temple de Diane est successivement consacré à Isis et à la Vierge Marie, ou que les feux que les Germains allumaient dans la nuit du solstice d'été, se voient placés sous le patronage de Jean Baptiste (375*). Il s'agit en cela d'une persistance de l'image phénoménale due tout autant à un postulat métaphysique qu'à l'inertie humaine ou qu'à une intention ecclésiastique. C'est aussi la raison pour laquelle le même rite peut satisfaire l'esprit le plus profond et l'âme la plus naïve, tandis qu'une pensée profonde ne contente que l'intellectuel et que

(372) Cf. *Bréhier:* Origines des idées symboliques. Revue philos., 1913, p. 154.

(373) μὰ Δία, ὦ πρὸς Δίος etc. Apologie, éd. Budé, 141, 150, 151.

(374) Cf. *Frazer:* Le Rameau d'or, trad. Lady Frazer, 1924, p. 452 ss.

(375) *Rendtorff:* Die Gesch. des christl. Gottesd. unter dem Gesichtspunkt d. lit. Erbfolge, 1914.

(375*) On a trouvé dans la rue des Frères à Strasbourg un bas-relief représentant Mercure armé d'un marteau à courte tige (Musée inv. n. 2435) qui n'est qu'une adaptation du dieu germanique Thor. D'après Tacite (Germania, c. IX) « deorum maxime Mercurium colunt » et récemment on vient de découvrir à Eschau (B.-Rh.) un fragment d'inscription TOR qui se rapporte à ce Mercurius Toranus. Cf. Cahiers d'archéologie et d'histoire d'Alsace, 1928-29, p. 193.

le lieu commun ne convient qu'à l'inculte. Le culte exige donc des systèmes de formes fixes dont l'inaltérabilité sera garantie par le texte des saints livres, par des dogmes, par une tradition remontant à une institution divine. La répétition exacte du geste ancestral donne au rite une rigidité hiératique qui éveille et maintient le respect des sociétés religieuses.

C'est ici que nous retrouvons aussi, sous un angle nouveau, la différence déjà signalée du *symbole* et de *l'allégorie*. Toute variable, cette dernière naît d'une intuition fortuite. La cathédrale du M. A. réfléchit, p. ex., dans son « miroir moral » (376) la charité sous les traits d'une femme qui donne son manteau à un mendiant (Amiens, Lyon, Chartres); Orcagna, par contre (Or San Michele, à Florence), figure la même vertu sous les traits d'une femme qui allaite un enfant et présente à Dieu son coeur enflammé. Ces métaphores sont des créations arbitraires, interchangeables; leur multiplicité même en dénote la contingence. Le symbole cultuel, par contre, obéit à une nécessité qui pousse l'une vers l'autre et les associe mystiquement l'inspiration divine et l'expression sacrée, la réalité transcendante et son image. C'est cette corrélation interne qui constitue la puissance statique du culte et ce qui en est la conséquence, le *caractère d'obligation*. Durkheim a noté ce trait: « Les pratiques religieuses sont des manières d'agir définies et obligatoires » (377). Il est certain que le culte ne peut songer à imposer ses lois aux fidèles, que s'il traduit les dispositions salvatrices de l'objectivité divine et s'il a le souci d'en assurer, par ses qualités statiques, l'aboutissement normal et harmonique.

*L'Eglise catholique* a le sentiment très accusé de la nécessité qu'il y a d'appuyer l'autorité des valeurs objectives du divin en les stabilisant dans une phénoménalité d'objets et de rites qui, par leur constitution interne, par leur beauté, par leur antiquité et par leur prétention d'être institués par Dieu lui-même ou par Jésus ou par les apôtres, donnent l'impression d'être soustraits au sort des choses éphémères. L'Eglise ne renouvelle-t-elle pas, dans l'office central de la Liturgie, le sacrifice du Sauveur lui-même? En faisant remonter la plupart des institutions cultuelles de l'Eglise à l'époque de la fondation du christianisme, les savants catholiques ont été conduits à reconnaître dans certaines d'entre elles des adaptations chrétiennes d'observances préexistantes, païennes ou jui-

(376) Cf. *E. Male:* L'art rel. au 13. s. en France, 1919, p. 123 ss.

(377) Si nous approuvons cette thèse, nous n'admettons pourtant pas les motifs que fait valoir Durkheim. Il explique la puissance impérative du rite par le fait que, à sa base, se trouvent «des représentations collectives très particulières qu'on appelle des mythes et des dogmes», «décrivant la nature

ves (378). En tout cas, l'Eglise a su communiquer à son culte une belle stabilité. Elle a su lui communiquer l'autorité de la *Parole de Dieu* dont la projection empirique, englobée dans la sphère de la révélation (379), sert de gaine protectrice aux fluides divins. Les psaumes d'Israël, qui étaient le livre de prières de Jésus, furent introduits dans la messe et y évoquent le sentiment de la présence de Dieu. Les paroles de l'institution de la cène servent de formule consécratoire. Dans son intuition des nécessités métaphysiques, l'Eglise a tenté d'augmenter encore les qualités statiques du culte en alourdissant pour ainsi dire les phénomènes. La nature étant, au moyen d'exorcismes et d'épiclèses, admise par la grâce de Dieu dans la sphère divine, les choses matérielles, concrètes, en un mot les choses naturelles conditionnent et garantissent les entités spirituelles (380). L'Eglise utilise avant tout la notion de la *substance*. Le changement de la substance du pain et du vin en une substance supraterrestre dénote la tendance de donner à des choses passagères l'arrière-plan des choses statiques. — C'est avec une claire compréhension du rôle métaphysique du symbole que Durant (381) a établi une règle exprimant cette intention liturgique. Il s'agit de « *l'orientation* » des Eglises. Le fameux liturgiste demande « que le chevet du saint édifice se dirige par une ligne droite, non vers le point du ciel où le soleil se lève à l'époque du solstice, mais vers celui qu'il occupe lors de l'équinoxe. C'est que l'Eglise, marchant ici-bas entre les prospérités de la grâce et les rigueurs de l'épreuve, doit se tenir ferme sans s'incliner de côté ou d'autre. La ligne équinoxiale forme pour elle une stricte limite de séparation entre ces deux excès». La science allégorique des nombres qui jouent un

---

d'êtres que leur caractère auguste met à part». (Année sociologique, t. ???). Nous ne nions pas l'autorité qui revient au mythe et au dogme aux yeux des sociétés religieuses, mais ils ne se trouvent pas, à notre avis, à la base du phénomène rituel; postérieurs, ils sont appelés à en renforcer les puissances objectives. La science néotestamentaire de la dernière heure nous prouve que le culte a été, dans le christianisme naissant, le facteur primaire et non le dogme, comme les Hégeliens et l'Ecole de Tubingue l'avaient affirmé.

(378) Cf. *O. Casel:* «Kath. Kultprobleme». Jahrb. f. Lit. Wissensch., 1927, p. 122: «La culture hellénistique qui prêta sa forme au christianisme naissant, a été en quelque sorte reconnue par Dieu. Dieu utilisa ses formes et son langage pour sa révélation ». En cela, la science catholique est plutôt dans le vrai que l'ancienne critique protestante qui avait la tendance de qualifier toutes les institutions catholiques comme des inventions récentes et intentionnelles de la scolastique médiévale ou de la mentalité tridentine.

(379) Cf. *O. Casel:* «Kath. Kultprobleme». Jahrb. f. Lit. Wiss., 1927, p. 110.

(380) Cf. *O. Casel:* «Kath. Kultprobleme». Jahrb. f. Lit. Wiss., 1927, p. 110.

(381) *Durant:* Rational cap. I, fol. II. V., cité par *Aubert,* Histoire du Symbolisme rel., 1884, III, p. 73.

le important dans l'édification des lieux de culte, prétend également éviter tout arbitraire qui ferait dévier les intentions divines. — La Liturgie romaine, moins exposée aux échos de la controverse dogmatique que d'autres rites, est plus conservatrice et plus stable même que la Liturgie grecque (382).

Dans les *églises protestantes*, c'est la *Parole de Dieu* qui est appelée à être l'élément statique. C'est elle qui donne son efficacité au sacrement. Les réformés accentuent plus encore que les luthériens la sublimité intangible, non seulement de l'Evangile, mais même de la Loi; la lecture du décalogue dans le culte calviniste contribue à équilibrer la transmission des grâces en en augmentant le poids et en faisant valoir le caractère impératif de la volonté divine. — *D'autres éléments liturgiques* évoquent dans le culte protestant le sentiment d'une stabilité supratemporelle. Songeons à l'emploi plus que millénaire de la bénédiction d'Aaron, de l'oraison dominicale, du Credo. Songeons aux gestes traditionnels de prière et de consécration. Songeons à la valeur statique de l'ancien choral. De nombreuses mélodies du 16e s., surtout celles du psautier français, témoignages d'une foi héroïque, sont l'écho de la Parole qui ne passera pas, quand même le ciel et la terre passeraient. La matérialité n'est pas, d'ailleurs, absolument dédaignée par les protestants en tant que gage de l'invariabilité de la grâce; la théorie luthérienne de la consubstantiation a conféré aux espèces eucharistiques une densité qui ne répond plus à l'identification spiritualiste du sacrement et de la Parole.

En résumé, la persistance des formes cultuelles s'explique par leur tendance vers l'unité; l'élément particulier se subordonne à la pensée générale, la chose éphémère à la forme durable, enfin — mais ceci rentre déjà dans le complexe des symboles psychiques — le voeu personnel aux aspirations collectives.

### b) La stabilité du symbole psychique.

Ce n'est pas seulement à cause de Dieu, mais aussi pour le plus grand bien de l'âme humaine que le culte doit être stable. Paul re-

(382) Il est erroné d'admettre que la Liturgie orientale se serait figée plus vite que celle de l'Occident. Jusqu'à la seconde moitié du M. A., une vitalité progressive s'affirme dans le culte grec, copte, syrien et arménien. Des hymnes se greffent les unes sur les autres. Les Coptes et les Jacobites de la Syrie occidentale n'hésitent pas à introduire dans leurs lectures des séries nouvelles de péricopes. Le rite arménien subit l'influence de la Liturgie occidentale par l'intermédiaire des croisés. Les études de M. *Baumstark* ont détruit la légende de la sénilité du culte oriental. (Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, 1924, 5).

frénait les ardeurs des illuminés qui risquaient de désorganiser le culte de Corinthe. Luther opposait au dévergondage anabaptiste le point de vue de l'ordre et de la bonne tenue (383). La stabilité du symbole assurera l'inaliénabilité de leurs trésors spirituels aux croyants qui, dans le culte, cherchent des moments de repos et des éléments de sécurité. Tantôt ce sont les *forces affectives* de l'âme qui, afin de ne pas se disséminer dans leur recherche de l'infinité divine ou de s'épuiser en une agitation sans but déterminé, suspendent leurs désirs en un moment de détente, et ce sera *l'attitude mystique* de l'adoration de laquelle il est dit dans l'Imitation (384): « da mihi super omnia desiderata in te requiescere ». Le « donec requiescat in te » ne devrait pas, dit Mr. Smend, être exclu de la piété cultuelle. — Tantôt — et ce sera l'attitude de la *piété « prophétique»* — l'esprit du fidèle, travaillé par les impulsions de la révélation divine, sera heureux d'interrompre le labeur de la méditation et de mettre fin au papillonnement de l'imagination pour se recueillir. En jaillissant des profondeurs intérieures, les sources bruissantes demandent à s'assembler dans quelque bassin limpide, avant de se déverser dans les canaux de la vie extérieure. Le silence et l'immobilité cultuels ne sont donc pas seulement une figuration de l'impassibilité de Dieu, mais aussi un postulat de la nature humaine et de l'eurythmie du culte.

Le *lieu* et le *temps* promettent également une ordonnance statique aux aspirations et aux expériences du sujet religieux. Dans l'espace, il y aura un endroit, où il se sentira à la fois libre et tenu. De par sa détermination, ce lieu circonscrit est séparé des contingences profanes et empêche les aspirations subjectives de se dissoudre dans l'immensité de l'espace. Le soi-disant temple de la Nature est une grandeur sans cesse transformée, faite d'apparitions rapides et éveillant en nous une infinité d'émotions indécises. Le sanctuaire est par contre un reposoir des âmes. Le plus petit village a son clocher qui sert de point de repère à la pensée déroutée ou aux désirs nomades ; il indique que la religion devenue culte a besoin de forces statiques. L'harmonie du temple grec ne reflète pas seulement la stabilité de l'univers, mais nous incite à rechercher en nous aussi l'ordre de nos puissances psychiques. La beauté naît dans une liberté absolue qui n'est pourtant que la rigueur la plus inexorable. Le lieu saint était non seulement le morceau de terre sainte, où brûlait le feu sacré en permanence, mais aussi l'endroit inviolable qui offrait un asile à tout Oreste persécuté par les

(383) Comm. ad. Gal. éd. d'E. var. arg. II, 212.
(384) Imitatio Christi 3, 15. 4.

Euménides. En Israël et au M. A., comme chez les Grecs, les animaux et les plantes elles-mêmes devaient y demeurer intangibles. Dehors vaguent les démons et s'agitent les hommes, dans l'enceinte sacrée tout est quiétude. La mentalité bédouine éprise de l'immensité du désert a tout aussi peu empêché la localisation du culte des enfants d'Israël ou des adhérents de Mahomet que l'ardeur iconoclaste de Saint Paul, aux prises avec la dévotion d'Athènes et d'Ephèse, ou que l'idéalisme du Christ johannique rejetant l'adoration topique de Sion et de Garizim, n'ont, dans l'Eglise chrétienne, su tenir tête à la nécessité de consacrer le lieu. L'instinct des choses statiques n'a-t-il pas poussé les chrétiens de la primitive Eglise à être « assidus au temple » (Actes 2,46; 3,1) en dehors des conventicules de la « chambre haute » (Actes 2,1)? — Quoique en mouvement constant, le *temps* promet également le repos, car il comporte des césures régulières et une distribution égale d'ombre et de lumière qui permettent aux âmes de se ressaisir en des intervalles fixes. Le rythme cultuel du temps traversant le calendrier de l'année religieuse, transmet aux âmes un équilibre bienfaisant. La loi mosaïque sur le sabbat (Exode 20,9.10) fait ressortir en une admirable intuition l'analogie qui relie le besoin de repos de l'homme à celui de Dieu lui-même. Pour les premiers chrétiens, le « jour du Seigneur » (Apoc. 1,10) était un *symbole transcendantal*, ceux qui se confient en Christ ressuscité, se voyant placés sur un fondement inébranlable en ce jour qui commémore la victoire remportée sur la mort. Cependant, le *symbole psychique*, avec le temps, s'ajoute à l'autre. Au motif spécifiquement chrétien s'agrège le motif sabbatique des Juifs qui, faisant alterner les six jours de travail et le jour de repos, offrait au corps et à l'âme du sujet religieux la régularité délectable des forces statiques, naturelles et surnaturelles:

« Salut, jour de repos, où mon âme apaisée
« Aime à se reposer aux pieds de son Sauveur. »

Comme l'année et le dimanche, le jour en général se pliera au rythme des « Heures » qui règleront la dévotion conventuelle. Dans les *vigiles cultuelles*, ininterrompues depuis les premiers âges, la mémoire du jeune enthousiasme chrétien vit d'une présence toujours réelle. « C'est le geste toujours pareil, c'est la même prière d'aurore, d'aurore quotidienne et d'aurore éternelle » (385).

Autre élément statique : Comme pour empêcher le débordement des grâces divines, il est nécessaire, pour contenir les élans

(385) *Ed. Schneider:* Les Heures bénéd., 1925, p. 69 ss.

de l'affectivité subjective, que les différentes manifestations cultuelles soient équilibrées en un *ordre du culte*. Ses différents éléments, paroles et silence, prière et chant, action et repos, geste et attitude, formes et fonctions, liés entre eux par de secrètes relations, y alterneront en de belles séquences. Dès qu'un phénomène y prédomine tel que, dans le culte protestant, la parole ou, dans la messe basse, le geste ou, dans l'oratorio compris comme culte selon Smend, la musique, ou le silence dans la contemplation bouddhiste et dans le culte des quakers, les qualités statiques font défaut. Les liturgistes bénédictins vantent la Liturgie catholique comme étant « la modératrice de la piété et une cause d'équilibre dans la vie spirituelle » (386). L'ordre du culte crée un état d'âme général tout de mesure ; la tristesse du Miserere n'y exclut pas l'allégresse de l'Exsultet; la piété biblique fait retentir toute la gamme des sentiments humains. Guide d'Arezzo discerne, p. ex., les différences d'émotivité dans les huit modes musicaux de la Liturgie (387). Un ordre du culte bien compris ne permettra donc pas non plus que le centre de gravité de l'économie religieuse se déplace au profit de telle ou telle fonction psychique. Il importe de maintenir entre les facultés qui agissent et réagissent les unes sur les autres, la hiérarchie que réclame une vie religieuse saine et harmonique. « La plupart des prières, dit Guardini (388), disciplinent sévèrement le sentiment. » L'ordre du culte empêche tout autant les entraînements de l'intellectualisme que les extravagances sentimentales et que les tressaillements d'une sensualité prétendue esthétique ou mystique qui n'est souvent « qu'une forme naïvement perverse de la recherche de soi » (389). Le culte chrétien ne manque pas d'un organe pour la joie et pour la tristesse, mais ce n'est jamais une joie désordonnée, ni une lamentation sans espoir qui y éclatent, puisque toutes les passions se voient harmonisées en Christ. — En obéissant à un principe statique, la figuration phénoménale du culte reflète donc non seulement l'immutabilité de la divinité, mais aussi l'identité de l'être humain qui persiste à travers toutes les modifications internes et externes que l'homme subit, étant donné que c'est sa propre nature qui détermine l'exacte capacité de ses métamorphoses.

---

(386) *Dom Festugière:* Revue thomiste, 1913, p. 327.

(387) «Omnibus est primus, sed et alter tristibus aptus; tertius iratus, quartus dicit fieri blandus; quintum da laetis, sextum pietate probatis, septimus est iuvenum, sed postremus sapientium.

(388) *Guardini R.:* Vom Geist der Liturgie, 1921, 6-7, p. 11.

(389) *Guardini:* ibid.

## 2. Les qualités dynamiques du symbole cultuel.

Le phénomène cultuel n'est pas seulement un élément de stabilité, mais déplace aussi des forces. Des dynamies venant de Dieu ou parties de l'âme s'y concentrent ou le traversent. Selon le double courant qui y passe, le phénomène exerce une double action. D'une part, il agit sur Dieu ou il est censé agir sur Dieu; d'autre part, il agit sur l'homme ou provoque une réaction de son côté. On appelle *théurgie* l'action par laquelle le sujet religieux prétend agir sur Dieu, déterminer sa volonté, écarter ses foudres ou attirer ses faveurs, et cela au moyen d'un *objet*, tel que l'offrande sacrificielle ou spontanée; au moyen d'une *parole*, telle que la formule d'incantation ou la prière ; au moyen d'un *rite*, tel que les pratiques mimétiques ou les oeuvres pies. Les exemples de ces moyens théurgiques, choisis au hasard, prouveront qu'à la théurgie se mêle presque immanquablement un motif que le fidéisme protestant ne reconnaît plus comme une entité religieuse: *la magie*. Strictement, nous devrions exclure l'action magique du champ de nos études, mais notre aperçu historique (390) a démontré que la magie, dès les temps primitifs, s'est amalgamée à la religion et s'est infiltrée dans le culte. Quoiqu'il ne soit guère aisé de faire une discrimination sévère de l'action magique et de l'action religieuse, nous commencerons pourtant par étudier la *théurgie purement magique* pour passer ensuite à la *théurgie magico-religieuse;* enfin, quoique à première vue ces termes semblent jurer, nous nous demanderons, s'il n'y a pas aussi une *théurgie religieuse*, une action religieuse exercée sur Dieu par l'organe du phénomène cultuel.

### a) L'action cultuelle du sujet religieux.

#### α) *La théurgie*

I. *La théurgie magique.* N'ayant en vue que le culte, nous éliminerons tous les rites magiques qui ne s'orientent pas vers lui, p. ex. les rites sympathétiques, tels que le philtre d'amour, l'envoûtement, la magie noire, etc. Parmi « les rites de passage » (391) il en est aussi qui ne se rapportent pas à notre sujet: les rites de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse, de la naissance, de la puberté, des fiançailles, tandis que d'autres, tels que ceux de la porte et du seuil, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, du

(390) *R. Will:* Le Culte I, 1925, p. 31, ss.
(391) *A. van Gennep:* Les rites de passage, 1909.

mariage ont leur pendant ou même leur prolongement dans la sphère du culte religieux. Nous n'examinons donc que les actes qui, originairement magiques, s'enroulent autour de l'idée du divin ou du moins autour de la notion du mana (392) qui est « la définition minimale de la religion » (393). Afin de se procurer infailliblement un bien ardemment désiré: l'éloignement d'un fléau, la fécondation du troupeau, la fertilisation du sol, la chute de la pluie, la marche régulière des astres, le primitif se sert d'objets, de formules ou de pratiques chargés de fluides qu'il a tirés de plantes, d'animaux, de sources ou de personnes et dont la vertu obligera automatiquement les puissances supérieures à s'incliner devant sa volonté. L'homme asservit les divinités, comme Don Quichotte oblige des géants qu'il prétend avoir vaincus, à se mettre au service de Dulcinée ou de l'humanité opprimée (394). Souvent l'homme détourne aussi par des manipulations magiques les effets funestes partant de la divinité elle-même. Alors le dieu apparaît comme un mauvais génie ou comme un démon et les exorcismes qui le tiennent à distance, sont une espèce de théurgie négative et coercitive. Le sacrifice, p. ex., « se précipite contre le mal » provoqué par des djinns, sur quoi le mal est « obligé de reculer » (395). Mr. S. Reinach (396) compare le magicien qui prend l'offensive contre les choses, à un « chef d'orchestre dans le grand concert des esprits qui bourdonnent à ses oreilles ». Cette attitude outrecuidante procède d'une mentalité alogique. Le désir ardent ayant pris les traits d'une hallucination, l'image corporelle de sa volition devient une réalité aux yeux du non-civilisé qui, insensible à l'évidence et affligé d'une « ankylose intellectuelle et morale » (397), enregistre sans critique toutes ses perceptions. C'est l'illusion de Chantecler:

---

(392) Le mana n'est pas lui-même une force magique, mais il favorise les pratiques magiques. Ne voit-on pas l'Australien enfouir des pierres-mana dans son champ pour le rendre fertile? (*Beth:* Rel. und Magie bei den Naturvölkern, 1914, p. 137) ce qui est une manipulation magique au moyen d'une puissance vaguement religieuse? *Oldenberg* semble également admettre que le brahman qui est un fluide analogue au mana (cf. *Soederblom:* Archiv f. Rel. Wiss., XVII, 1914, p. 11), s'incarne dans des objets, des rites et des formules d'incantation (Anzeiger f. indogerm. Sprach- und Altertumskunde, VIII, 1897, p. 40, cité par *Beth*, p. 215).

(393) *Marett:* «The threshold of Religion», 1914, 2.

(394) Remarque de *van den Leeuw:* Phänomenologie d. Rel., 1925.

(395) *Janssen:* Les coutumes arabes au pays de Moab, 1908, p. 357, 363.

(396) *S. Reinach:* Orphée, 1902, p. 32 s.

(397) *R. Allier:* Les non- civilisés et nous. 1927, p. 278. Selon M. Allier, la magie provoque l'arrêt dans le développement des races; elle n'est pas le fruit d'une mentalité alogique; c'est elle-même qui désagrège la raison. D'après *Preuss* (Die geist. Kultur d. Naturvölker, 1914, p. 8) la magie, forme

« Mon chant jaillit si net, si fier, si péremptoire
« Que l'horizon, saisi d'un rose tremblement, m'obéit. »

Voyant pourtant que le fait de se représenter la satisfaction de ses voeux n'en amène pas encore la réalisation, il étend son action imaginative et accompagne son désir d'une action savamment exécutée qui concrétise l'hallucination précédente. Mr. Beth appelle cette opération d'un réalisme alogique « une expression symbolique et manuelle du désir » (398). Même quand on ne connaît pas de dieux ou qu'on les a oubliés, comme dans le bouddhisme, le rite a une portée décisive. Alors les sacrifices agissent sur la matière impersonnelle; la force vitale qui, suivant la conception religieuse, est située dans les dieux, se trouve ici concentrée dans l'animal ou dans la plante qu'on immole. Dans la religion hindoue, le Sacrifice est le rite par excellence; gigantesque, cosmique, il met le brahmane en mesure de gouverner l'univers. Le déploiement de la force humaine est si formidable que l'homme peut se passer des dieux qui pourtant existent, mais qui, eux-mêmes, se voient dirigés par le Sacrifice. Toutes sortes d'insanités découlent de cette autosuggestion alogique: l'image étant le substitut de la réalité, les dieux devront, p. ex., se contenter d'un simulacre de sacrifice; en recevant un oeuf, ils obéiront au sacrifiant, comme si on leur offrait un boeuf blanc. Ce réalisme explique les *différentes formes* de la théurgie magique.

A noter avant tout la *magie mimétique* (399). Si, dans le culte religieux, l'homme, pour prouver son obéissance, imite l'attitude de Dieu, la magie renverse les rôles; elle exige que le dieu imite l'homme, elle lui trace le geste qu'on attend de lui, elle mime l'acte duquel l'homme espère un profit ou une préservation; l'autosuggestion, dérivant de l'affectivité alogique, s'objective et devient suggestive: le primitif allume du feu pour obliger le soleil de percer les nuages, ou bien il fume pour inciter les dieux à faire de même et à produire les nuages promettant l'ondée bienfaisante (400); il crache ou il urine vers le ciel pour obliger les démons de la pluie à lâcher l'eau, eux aussi. Ou, autre aspect de ces rites mimétiques : dans les

---

de la vie affective, est au contraire le principe rudimentaire de l'idéalisme. Pour *H. Werner* (Einf. in die Entwickelungspsychol. 1926) la structure des représentations n'est pas encore différenciée chez le primitif. Sa mentalité suppose « eine ungegliederte Geschehniseinheit ».

(398) *Beth:* Rel. u. Magie o. c., 1914, p. 94 ss.

(399) *Beth:* o. c. «Analogie-Zauber», p. 68.

(400) *Preuss:* Die Nayarit-Expedition. Textaufn. u. Beob. unter mexikan. Indianern, I, 1912, p. C-CII.

Mystères orphiques, la reproduction du mythe fait participer les initiés au sort réel du dieu mort et ressuscité.

Le même réalisme mimétique se retrouve dans la *magie de l'image*. On représente l'image de ce qu'on désire, et cette image est censée avoir la même réalité que l'objet désiré. L'homme primitif peint sur la paroi de la grotte d'Altamira le bison, afin de le posséder; ailleurs, on trouve l'image du renne ou de la biche. L'image étant réputée avoir le pouvoir de l'objet réel, on mutile, dans l'écriture hiéroglyphique des plus anciens monuments égyptiens, l'image des fauves, afin de les rendre inoffensifs. L'ex-voto qui n'est pas une invention chrétienne, reflète la même intention de créer le réel par l'image. Les images divines sont identiques à la réalité divine, le fétiche est pénétré des énergies du dieu. La dévotion du catholicisme populaire s'attache à certaines images renfermant une dynamie mystérieuse. Ces images sacrées n'exercent pas seulement, au nom de la divinité qu'elles représentent, une action sur l'homme qui leur consacre un culte, mais elles réagissent aussi sur la divinité qu'elles incarnent; elles deviennent l'organe de pratiques théurgiques. Telles images de la Vierge: la Vierge d'Einsiedeln, la Vierge noire de Chartres qui descend de la Virgo paritura qu'adoraient les Druides, se voient entourées de cierges, enveloppées d'encens, elles sont l'objet d'hommages et de flatteries, afin qu'elles répondent aux voeux de leurs adorateurs. De même les reliques, quoique images fragmentaires, renferment, elles aussi, la puissance de la personne entière et réelle dont elles tirent leur origine.

Le moyen le plus simple de réaliser magiquement un désir, c'est de l'énoncer. La *parole* est un puissant agent de suggestion. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, en cela d'attirer l'attention de l'objet lointain par un cri ou par un appel; il suffit de projeter le désir dans le son pour réaliser ce qu'ambitionne l'homme. Le verbe vit de la même vie que l'être qu'il représente. Une phrase, rituellement prononcée, vit d'une vie propre; le bon choix des mots en constitue la réalité. Le Logos est créateur. C'est pourquoi la bénédiction contient une valeur concrète et la malédiction un danger effectif. Même prononcée par erreur, la bénédiction d'Isaac agit, « ex ore orato » (401). Les Romains appelaient « carmen » toute formule contenant une énergie magique, d'où vient le mot « charme » qui signifie vertu magique et, en italien: incanto (incantation). Les premières prières étaient des assemblages de mots, chargés de mana,

(401) *Causse A:* Les plus vieux chants de la Bible, 1926, p. 19.

destinés à assujettir la volonté des dieux (402). La prière magique passe pour être irrésistible, elle est comme une cuirasse (403).

Le réalisme du mot nous conduit aux croyances magiques concernant le *nom*. Dire un nom, c'est créer un être. Le nom est le sosie de la personne qui le porte, mystiquement uni à elle. Le nom de Yahvé apparaît parfois comme un être personnifié (Esaïe 30,27, Cf. Ps. 20,2; 44,6; Prov. 18,10). Connaître le nom d'un dieu, c'est pouvoir le dominer. Moïse, selon Ex. 3,14, demande à Dieu qu'il lui dise son nom. Dieu l'ayant donné, le peuple d'Israël a dorénavant des droits sur lui. Si l'on considère la réponse indécise de Yahvé comme une échappatoire, cela confirme la conception magique, Dieu ne voulant pas se livrer lui-même en révélant son nom. Peut-être était-ce une crainte magique qui empêcha l'Elohiste d'employer le nom du Dieu d'Israël. La connaissance du nom est également de rigueur pour quiconque veut asservir Satan. Le Faust de Goethe ayant demandé à Méphisto : « Qui es-tu ? » reçoit cette réponse ambiguë: « Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft », comme si le Malin eût voulu se soustraire à l'emprise de celui qui connaîtrait son nom.

L'insuccès des manipulations magiques n'a jamais infirmé la croyance magique. En cas d'échec on passe à d'autres pratiques, on remplace un fétiche par un autre, on abandonne tel sanctuaire pour un autre. Ou bien on admet des inhibitions secrètes qu'il s'agit de découvrir ou des fautes commises qu'il convient d'expier. Toute l'existence du primitif est remplie de cette lutte constante entre l'incantation et ses entraves. Accompli ex opere operato, le rite magique ne demande aucune participation intellectuelle ou morale de la part du magicien. Un mécanisme absurde le caractérise. Ces instincts magiques s'agglutineront aux aspirations religieuses et s'insinueront dans le culte. Chaque fois qu'un homme pieux se sert d'un objet, d'une formule ou d'une observance dans une intention théurgique, nous sommes en droit de soupçonner les appétits invétérés de l'homme adonné à la magie.

II. *La théurgie magico-religieuse.* — Les trois types cultuels, le Sacrifice, la Prière et le Mystère renferment des traces de théurgie et c'est précisément le phénomène cultuel qui en est l'instrument.

---

(402) Il faut dire qu'on rencontre chez les primitifs, à côté de cette formule magique, des prières spontanées d'ordre religieux. — Cf. *F. Heiler:* Das Gebet, 1921, 4, p. 38 ss.

(403) *Wessely:* Griechische Zauberinschriften. Denkschr. d. K. K. Akademie, 1880, p. 48: σὺ δὲ μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὁπλισθείς μὴ θαμβηθῇς.

*Le Sacrifice.* — La contrainte magique s'agrège constamment au sacrifice; mais le sentiment religieux de la dépendance en atténuera peu à peu la grossièreté. Le sacrifice revêt d'abord l'aspect d'une offrande, mais, selon la mentalité primitive, le don est censé agir magiquement. Il ne procède pas, en premier lieu, d'un calcul, mais d'un instinct (403*). Le sacrifice est un déclenchement d'énergies qui se répandent en ondes dynamogéniques, reliant le mana du sacrificateur à celui de son dieu. Ainsi l'offrande des prémices relève de la magie mimétique. Le dieu auquel on a offert un agneau, est tenu de faire le même geste et de donner au centuple ce qu'on lui a présenté. Les dieux grandissant, l'aspect magique s'efface quelque peu. On espère toujours encore contraindre la puissance supérieure, mais on emploie des moyens détournés, on l'oblige par des prévenances, des caresses, des hommages, des promesses, des adulations. Une *conception religieuse plus pure* s'annonce dans la conviction que la divinité n'a pas besoin de nourriture; on accorde donc la liberté à l'animal devant être immolé (404). On discerne également un progrès religieux dans les sacrifices de parfums, de joyaux, d'armes : les ἀναθήματα des Grecs; ou encore dans une ornementation somptueuse du sanctuaire. Cependant, dans toutes ces formes de sacrifice, la théurgie est encore manifeste. — A un degré plus élevé encore de la religion, les dieux se laissent gagner par l'*intention morale* qui pousse l'homme à sacrifier ce qu'il possède de plus précieux: sa propre vie, comme l'ancien roi d'Egypte qui s'immolait pour son peuple, ou la vie des plus proches, comme Abraham qui, par le sacrifice d'Isaac, fit preuve de son obéissance et de sa foi. Abraham offrit en holocauste le bélier à la place de son fils; le sacrifice subsidiaire et même le sacrifice symbolique se substituent au sacrifice réel. Ces sacrifices sont accompagnés de prières qui en trahissent l'intention théurgique (405). On énumère la multiplicité

---

(403*) *M. G. Berguer* définit finement les origines psychologiques du rite sacrificiel. (Revue de théol. et de philos. Lausanne, 1929, n. 70, p. 5-27.) En se demandant ce qui poussait primitivement l'homme à conduire des victimes à l'autel ou à y accumuler des offrandes, il découvre son aspiration instinctive à une nouvelle naissance, aspiration dans laquelle un éternel conflit oppose, l'un à l'autre, le besoin de se plonger dans la vie divine en se donnant, et celui de résister à cette absorption et d'affirmer le moi. Au stade de la magie, cet instinct se manifeste dans les divers rites sacrificiels. Exécuté dans un état de demi-conscience, le sacrifice modèle les mouvements psychiques qui travaillent le tréfonds de l'être humain. Il est une espèce de théurgie figurative destinée à « capter le dieu, pour ne pas se laisser capter de lui ».

(404) Nombreux exemples chez *Heiler:* Das Gebet, 1921, p. 74.

(405) *Heiler,* ibid., p. 75.

des présents ou bien on s'excuse de leur modicité (406). On peut placer au même niveau que les sacrifices symboliques certains actes cultuels: fondations, pèlerinages, aumônes, cierges votifs, récitation de prières et toutes oeuvres qui sont censées plaire à Dieu. La doctrine des oeuvres pies, répandue dans toutes les religions nomistes, n'est qu'une sublimation de la conception sacrificielle. Même le repas sacrificiel n'est pas exempt de tendances magiques. On invite la divinité à un banquet solennel du clan ou de la tribu pour s'unir à elle par une participation mystique aux mêmes mets. Ce désir est de caractère religieux, mais on voit la théurgie à l'affût même de cette piété mystérique : les dieux voudraient-ils refuser leur faveur à leurs propres commensaux?

Dans les *rites sacrificiels des religions institutionnelles* les vestiges de la magie restent comme des épiphénomènes auxquels s'accroche l'intention théurgique. — Nous nous demanderons dans quelle mesure *l'office eucharistique de l'Eglise latine* ressortit, lui aussi, à la théurgie magico-religieuse. Les liturgistes catholiques contestent énergiquement toute relation fâcheuse entre leur culte et la magie. Nous pouvons admettre l'interprétation profondément religieuse du caractère mystérique de la messe que nous offrent les Bénédictins, mais, d'autre part, nous ne pouvons pas fermer les yeux sur les infiltrations magiques qui en amoindrissent le caractère sacrificiel. Par le sacrifice de l'autel, l'Eglise prétend donner une répétition quotidienne et automatiquement agissante du sacrifice historique du Christ. Or, l'opus operatum nous apparaît comme un critère particulièrement suspect de la magie, le sujet religieux s'imaginant pouvoir exercer une action immanquablement efficace sur Dieu par le fait même des pratiques qu'il accomplit. Nous n'oublions pas que, d'après la doctrine catholique, c'est le Christ lui-même qui, incarné dans le sacerdoce, tout comme dans les espèces eucharistiques, présente à Dieu le sacrifice de propitiation rachetant l'humanité pécheresse. Mais c'est précisément la substitution du prêtre au Christ qui nous semble inacceptable; en fin de compte, c'est le prêtre, c.-à-d. un homme qui se sert du Christ, c.-à-d. de Dieu lui-même, pour agir sur Dieu. L'Eglise fait dériver la dignité divine du prêtre de la succession apostolique. N'en résulte-t-il pas que l'action historique et « horizontale » du Christ qui se prolonge mécaniquement dans l'action ascensionnelle du prêtre et du sacrement, rend illusoire et superflue l'action pri-

(406) *Sapper:* Das nördliche Mittelamerika, 1897, p. 292, ou bien cf. Electre de *Sophocle* V, 1379: « Ce n'est qu'avec ce que je possède, o Apollon, que je te supplie.» Souvenons-nous aussi du cantique de P. Gerhardt: O Welt, sieh hier, Nr. 7: «Nun, ich kann nicht viel geben in diesem armen Leben... »

mordiale, catabatique et directe de Dieu qui, ayant choisi et préparé les âmes pour être l'objet de ses dispositions gracieuses, les vivifie et les bénit? Nous ne méconnaissons pas le fondement religieux de l'idée de la succession apostolique, la longue chaîne épiscopale symbolisant ce fait que les fonctions organiques du corps de Christ embrassent la chrétienté entière, et celle du passé et celle de nos jours. Mais, dès qu'on considère cette succession comme un système de fils conducteurs partant du poste central et ne transmettant les énergies divines qu'à ceux qui y sont reliés, on aboutit à une conception mécanique de l'Esprit. L'Eglise romaine a donc, en effet, supprimé l'épiclèse pour la remplacer par la récitation sacerdotale des paroles de l'institution de la cène qui, elles, opèrent la transsubstantiation. Cette substitution s'explique par le fait que, primitivement, le Christ était non seulement censé être présent au culte, mais répéter, par la bouche de ses serviteurs, les paroles de la dernière cène (407). Or, les paroles sacrées éclipsèrent peu à peu l'épiclèse qui les précédait. S. Ambroise enseigne déjà la vertu consécratrice des paroles du Christ et S. Thomas découvre « aliquam virtutem a Deo in verbis praedictis. » Or, plus ces paroles devinrent statutaires, plus la conception magique de leur puissance s'accentua. Un auteur moderne nous trace une image bien massive de cette puissance sacerdotale (408). Les Eglises d'Orient ont évité l'illusion théurgique en conservant l'épiclèse; l'évêque Nicholaï Velimiro-

(407) *Robinson* (Jahrb. f. Lit. Wiss., IV, No 266) admet que c'était primitivement le Fils ou le Logos auquel s'adressait l'épiclèse.

(408) *Karl Haggeney* S. J.: Im Heerbann des Priesterkönigs. Der wahre Melchisedek, II, 35 (1916) (Cf. *F. Heiler:* Das Wesen des Katholiz., 1920, p. 226): «Grande fut la puissance de Moïse; un mot de sa bouche partagea les flots de la Mer Rouge; la parole de Josué arrêta même le soleil; cela n'étaient toutefois que des cas isolés, dans lesquels ces hommes exerçaient une action miraculeuse sur la nature. Mais le prêtre l'exerce sur la créature sans vie et *sur le créateur lui-même,* et cela quand il lui plaît. Une parole de sa bouche *contraint* le créateur de l'Univers et du Ciel à descendre sur terre; elle le dépouille de sa majesté et le cache sous l'espèce du pain! Et encore n'est-ce que le moindre effet de sa parole puissante, qu'il domine la créature en anéantissant l'essence du pain tout en lui laissant sa forme. Mais combien grande cette puissance n'est-elle pas elle-même! Personne ne peut l'exercer que la puissance créatrice de Dieu seul. A cette puissance miraculeuse si formidable s'ajoute encore celle, plus grande, que le prêtre peut expérimenter, sa parole de puissance sur la créature la plus sublime, le Fils de l'Homme, tout comme sur le pain, mais en sens inverse.» Il convient pourtant de citer l'opinion d'un théologien catholique de la dernière heure: *J. A. Jungmann* S. J.: Die Stellung Christi im liturg. Gebet, 1925 (Lit. gesch. Forschg. 7/8), p. 214 s.: «ce n'est pas la parole marmonnée du prêtre qui provoque physiquement la transubtantiation; cette parole, prononcée au nom du Christ, ne constitue que le titre légal en vertu duquel la toute-puissance divine opère la transsubstantiation.»

witsch a pu déclarer à la Conférence de Lausanne (1927): « le véritable opérateur du Mystère, c'est Dieu, le S. Esprit » (409). Les représentants de la Haute-Eglise allemande se rallient à la tradition occidentale et, quoiqu'ils aient maintenu l'épiclèse, ils prétendent que ce sont les « verba ipsissima » du Seigneur qui exercent une action de consécration. — Ce n'est pas, d'ailleurs, que le seul prêtre qui, dans l'eucharistie latine, exerce une action sur Dieu, mais les croyants y participent également. Selon S. Thomas d'Aqu. (410), la messe représente journellement le sacrifice de Golgotha, afin qu'il devienne « notre sacrifice ». Le sacrifice historique, « causa universalis » de notre rédemption, englobe l'individu et la communauté par l'« applicatio » (411). Le sacrifice de la messe ne communique pas seulement, comme les autres sacrements, la grâce aux fidèles qui n'ont qu'à l'accueillir, mais permet à ceux-ci de participer activement, ex opere operato, à l'oeuvre propitiatoire du Christ. Ce sont eux-mêmes qui réconcilient Dieu dans l'oeuvre rédemptrice du Christ. Son oeuvre devient effectivement leur oeuvre. Celle-ci exige de la part du croyant un acte volontaire exprimant son dévouement (412) que S. Thomas appelle « devotio », de la part du prêtre une « intentio applicativa » par laquelle il peut attribuer, lui seul, les fruits du sacrifice de la croix. De la devotio et de l'intentio dérive l'«applicatio ex opere operato». — Cependant, d'autre part, le caractère magico-religieux de la messe catholique se révèle dans les effets que la théurgie sacrificielle est censée produire. Ignace, Tertullien, Irénée mentionnent déjà les conséquences physiques du sacrement. Nous ne nous appesantirons pas sur les vertus matérielles que la piété médiévale lui reconnaissait. Depuis le 13. s. on énumère les « utilitates missae » (413). Un livre paru à Nuremberg en 1505 ayant pour auteur un Dr. Ulrich Pinter et portant ce titre: « Der beschlossene Garten des Rosenkranzes Mariä » préconise 12 « fruits de la messe » (Messefrüchte)

(409) Cf. *O. Gilg:* Zu den Lausanner Briefen, dans: Der Katholik (Berne), 1927, No 45, p. 355.

(410) Cf. *R. Rohner:* Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas, dans: Divus Thomas, 1924, p. 385, ss.

(411) *S. Thomas d'Aquin:* S. th. III, 83, 5: «In celebratione huius sacramenti significatur quaedam pertinentia ad passionem Christi, quae representatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum quod significatur in hoc sacramento».

(412) *S. Thomas d'Aquin:* S. th. II, 83, 1: «voluntatis prompte se tradendi ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum».

(413) Cf. *Franz:* Die Messe im deutschen M. A., 1902, p. 42: «quod post auditionem missae omnia, quae sumuntur, magis conveniunt naturae quam antea».

(414). Des missels du 15. et du 16. s. énumèrent des messes « pro febricitantibus », « pro vitanda mortalitate », d'autres pour des femmes enceintes, contre la stérilité, contre le vol ou contre une mort subite (415). Il existait des messes votives contre les ennemis, contre des juges iniques et contre de mauvais bergers. Il arrivait que des prêtres célébraient une messe des morts pour des personnes vivantes et plaçaient sur l'autel l'image de cire de l'adversaire. Un moine de Corbie disait journellement la messe de la Trinité contre l'évêque Wibald Strablo (416). Laissons ces aberrations et ne retenons que l'offertoire qui, tout en visant à des fins spirituelles, est manifestement d'ordre théurgique: « Suscipe... hostiam... quam offero tibi... ut, mihi proficiat ad salutem in vitam aeternam ». — Pour être juste, nous noterons l'aspect changeant de la conception catholique: si on se place au point de vue idéaliste, le Christ apparaît tout ensemble comme l'officiant et la victime; c'est Dieu qui est à la fois sujet et objet du culte; le caractère religieux prédomine et il n'est plus question de théurgie vulgaire, d'autant moins que dans le sacrifice de Golgotha s'affirme l'idée d'un acte librement accompli par le Christ. Si, par contre, on adopte le point de vue matérialiste — et c'est la manière de voir du catholicisme populaire (417) — Dieu est l'objet du culte, le prêtre en est le sujet; l'action théurgique est censée dégager des forces et permet à l'objet d'en dégager également. L'oblation a conservé quelque chose de la dynamie primitive du don; douée de forces intrinsèques, elle entend mobiliser des valeurs magiques et déterminer l'attitude de celui auquel elle s'adresse. Dans ce cas, l'élément magique prévaut. C'est contre l'erreur théurgique que Luther proclama son « sola gratia ». Nous ne pouvons rien donner à Dieu; nous ne pouvons qu'appréhender par la foi les effets de sa grâce. Ici se place la ligne de démarcation qui sépare la conception catholique et la conviction protestante; et, quoique nous ne niions aucunément les valeurs religieuses contenues dans le complexe si riche de la Liturgie catholique, nous qualifierons pourtant la tendance générale du sacrifice eucharistique comme étant de nature magico-religieuse. Mr. v. d. Leeuw

---

(414) *F. Falk:* Die deutschen Messeauslegungen, Mitte 15. Jahrh. bis 1525. 1889. p. 8 ss.

(415) Cf. *H. Hübinger et W. Liese:* Beiträge zur Geschichte von Liturgie u. Caritas, dans: Caritas 30 (1925), p. 377, 384.

(416) *Grupp:* Kulturgesch. des M. A. III, 1925, p. 55 s.

(417) Telle est ce que M. Hauter nomme «l'hérésie de fait» des grandes masses «qu'on peut prétendre expulser de la pensée dogmatique officielle, mais qui n'en est pas moins réelle en ce qui concerne la piété vécue». (*Ch. Hauter:* Essai s. l'objet rel. 1928, p. 229.)

(418) croit découvrir les points de contact entre la magie et la religion dans le fait que les deux disciplines se préoccupent d'acquérir des puissances, mais, dans la religion, celles-ci tombent du ciel comme la manne, tandis que, dans la magie, l'homme s'en empare, comme Prométhée ravit le feu du ciel. Cette même tendance fondamentale nous explique le rapprochement constant des deux économies, tel que nous l'observons dans certains amalgames de la messe. — Le *voeu*, instrument intermédiaire entre le sacrifice et la prière théurgique, est, lui aussi, inspiré par la considération: do, ut des, ou plutôt: dabo, si das. L'homme ayant fait l'expérience de ce que ses oblations n'ont pas toujours un effet immédiat, ou n'ayant plus une foi absolue dans l'efficacité de sa magie, « cherche à inciter les dieux par une promesse en retenant son don, peut-être inutile (419). Nous nous rappelons le voeu de Jephthé (Juges 11,30) ou celui d'Anne (1. Sam. 1,30). Appius Claudius promet à Bellona de lui consacrer un temple s'il lui donne la victoire. Luther promet à S. Anne, sa patronne, de devenir moine, si elle le protège pendant l'orage. Les fondations catholiques sont souvent l'accomplissement d'un voeu. Même les protestants promettent à Dieu une offrande ou quelque renoncement, s'il consent à les tirer d'une impasse. Une promesse verbale remplaçant l'oblation réelle, l'apport de l'homme est projeté dans l'avenir, mais la mentalité théurgique demeure. — Les dévots catholiques font des neuvaines pour décider Dieu ou la Vierge à réaliser leurs désirs. Bossuet s'est élevé contre l'instinct infra-chrétien que dénote cette coutume (420).

*La Prière.* — L'instinct théurgique, de nature plus ou moins magique, s'affirme également dans le complexe de la Prière (421). La prière est estimée exercer une action immédiate sur Dieu. Ne parlons pas de la formule purement magique qui n'est qu'un cliquetis d'assonances dont l'articulation est estimée avoir une vertu immanquable (422). Avant de devenir prière, cette formule magique peut cependant être prononcée au nom d'un dieu. Prononcée au nom de Yahvé, la malédiction peut déjouer tous les enchantements des magiciens (423). — A un degré plus élevé, la *formule ri-*

(418) *v. d. Leeuw:* Einf. in die Phänomenol. d. Rel., 1925, p. 99.

(419) *B. Stade:* Bibl. Theol. des A. T. I. 1905, p. 154.

(420) *Bossuet:* Sermons, Culte dû à Dieu.

(421) Nous entendons ce terme dans le sens cultuel. La Prière est le type cultuel, duquel le culte synagogal et le culte protestant sont les expressions classiques, la parole priée y prédomine et non l'action sacrificielle ou le sacrement mystique. Cf. *R. Will.* Le Culte, I, 1925.

(422) Exemples: *F. Heiler:* Das Gebet, 1921, p. 81 ss.

(423) *Causse A.:* Les plus vieux chants de la Bible, 1926, p. 116.

*tuelle* est censée posséder des dynamies spéciales. L'épiclèse, dans les Eglises d'Orient voile mieux l'intuition théurgique que la formule de consécration latine. Dans l'état actuel des anciennes liturgies, le S. Esprit est appelé ἐπὶ τὰ προκείμενα (424). L'initiative est bien abandonnée à Dieu, mais la vertu de la prière est censée être infaillible, puisqu'elle opère la transubstantiation des espèces. Il s'agit donc d'un phénomène magico-religieux. — Il y a ensuite des *prières* qui, quoique inspirées par un sentiment religieux, conservent la mentalité théurgique. Tout en considérant le dieu comme l'instance supérieure de laquelle dépendent la prospérité ou le salut des mortels, le prieur emploie subrepticement les anciens trucs, appelés à enchaîner la volonté divine et à l'adapter aux caprices humains. Nous noterons comme moyens de la prière théurgique: la persuasion, la flatterie et même la flagornerie, la menace, la profusion des prières. Dans tous ces cas, l'homme emploie les stratagèmes dont il se sert pour convaincre ses semblables (425). Il prend un ton solennel. Il accumule les épithètes éclatantes ; les formules de glorification sont particulièrement emphatiques dans le monde grec: on y prie, comme on prêche, avec grandiloquence. Après avoir magnifié l'Eternel, l'homme s'humilie dans une intention eudémoniste ; il espère fléchir le dieu par des paroles ou des actes de mortification. La mentalité théurgique peut aussi faire refluer cette feinte modestie dans le sens contraire et voici l'être rampant qui se rengorge et se prévaut de tous ses mérites ou de toutes ses libéralités. La prière du pharisien (Luc. 18,11) se trouve presque littéralement dans la bouche du nègre Douala (426). On raisonne avec le dieu. Les Grecs représentaient à leurs dieux que, s'ils ne protégeaient pas la cité, ils risquaient de voir crouler leurs temples. Les enfants d'Israël rappellent à Yahvé ses promesses, son alliance (Ps. 74,20). On n'hésite pas à jeter dans la balance des arguments plus grossiers: on menace le dieu de lui retirer les oblations matérielles ou ses titres. On va jusqu'à maudire les dieux et à invectiver contre eux. On plonge dans l'eau l'image du saint récalcitrant et M. Heiler cite le cas d'un paysan protestant levant son poing vers le ciel qui refuse la pluie à son champ desséché. Cette colère se change d'ailleurs rapidement en une humilité qui se manifeste en lamentations, que ce soit le gémissement séculaire d'Israël devant le mur des pleurs ou que ce soient les hurlements

(424) *Wetter:* Altchr. Liturgien: das christl. Myst., 1921, IV, croit pouvoir affirmer que le texte de l'épiclèse, dans les couches liturgiques plus profondes, était libellé: ἐφ' ἡμᾶς.

(425) Cf. *Heiler F.:* Das Gebet. 1921. p. 81 ss.

(426) *Heiler:* ibid., p. 86.

rituels des Indiens Sioux. Les larmes qui accompagnaient les prières ininterrompues des dominicaines du 13. et du 14. s. passaient pour un signe de sainteté aux yeux du Seigneur. Une princesse, Elisabeth de Hongrie, qui s'était retirée dans le couvent de Toess en Argovie, était célèbre pour les fleuves de larmes satisfactoires qu'elle répandait (427). Nous signalons enfin comme une forme caractéristique de la théurgie verbale la *profusion des prières.* Par elle, le croyant espère faire céder la volonté divine, comme un roc se déplace lorsqu'on pèse sans cesse sur un levier. De même que la veuve de l'Evangile essaie « de rompre la tête du juge » (Luc. 18,5), les Omaha de l'Amérique du N. « crient à Dieu jour et nuit » (428). Les Romains appelaient cette prière opiniâtre : « fatigare deos ». Dans une hymne babylonienne, le peuple glorifie la grandeur divine en répétant treize fois à la suite: « il est grand » (429). Dans l'Eglise catholique, on pratique la prière continue. — Deux sentiments se confondent dans cette obstination: l'audace de la foi qui ne désespère pas de la puissance divine — c'est le facteur religieux — et la croyance théurgique qui anthropomorphise Dieu et cherche à amollir sa résistance: c'est l'illusion magique. Dans ces prières, le ton impératif refoule la supplication et s'efface de nouveau devant elle en une alternance rapide.

*Le Mystère.* — Là aussi se révèle un enchevêtrement de motifs religieux et d'instincts magiques; mais il faut reconnaître que, dans ce domaine, le sentiment religieux prédomine. Si tant est que la magie a une tendance à s'appuyer sur la conception du mana qui se trouve à la base de la religiosité mystérique (430), c'est moins pour déterminer la volonté d'un Dieu, que pour transmettre des forces surnaturelles à l'homme par l'intermédiaire de choses qui, en vertu d'une participation mystique de la divinité, sont chargées de ces énergies. Ce n'est pas l'aspect idolâtrique de la magie que nous avons à envisager maintenant, mais son action

(427) *Stagel Elsbeth:* Das Leben der Schwestern zu Toess. Ces mémoires furent éditées par F. Vetter. (Deutsche Texte des M. A. VI. 1906.)

(428) *Heiler:* Das Gebet. 1921. 4. éd., p. 89.

(429) Cf. *Fendt:* Der luth. Gottesd. 1923. p. 322.

(430) *K. Beth* (dans la 2e éd. de son livre: Rel. et Magie, 1927) nous affirme que le mana et le wakonda peuvent, les deux, être impliqués soit dans la religion, soit dans la magie. Il différencie d'ailleurs légèrement le mana et le wakonda, le premier étant «dans son essence et dans ses effets une énergie qui rentre dans la sphère des puissances naturelles majorées et qui n'est surnaturelle qu'en ce qu'elle dépasse la mesure des événements habituels», tandis que, dans le wakonda, il y a déjà une «forme personnifiée d'une puissance vitale qui pénètre le Tout». En conséquence, le mana, d'après M. Beth, se prête mieux à la magie, le wakonda mieux à la religion.

théurgique. Peut-être pourrait-on pourtant découvrir dans ce complexe cultuel un penchant théurgique qui, il est vrai, est d'ordre spirituel. La mentalité mystique implique une impétuosité qui nous rappelle l'insistance magique. Le désir débordant l'âme et tendant sans retenue au but le plus sublime, à la jouissance de Dieu et à l'unification avec lui, nous montre un manque de vénération analogue à la déficience du sentiment de dépendance qui caractérise la mentalité magique. Il y a aussi, de part et d'autre, l'illusion hallucinatoire et alogique qui confond le désir et l'objet réel du désir, qui ne voit que nuances transitoires là où l'esprit logique perçoit des contrastes élémentaires. Cette confusion conduira ici aux avortements lamentables des manipulations magiques, là aux chutes subites de l'affectivité mystique. S'il se glisse dans l'essor mystique la tentation théurgique d'asservir Dieu au désir incontinent de l'homme, cette ambition renonce pourtant aux moyens rituels qu'emploie le matérialisme magique. Somme toute, la sphère du Mystère est moins exposée aux atteintes de la magie que les autres domaines cultuels.

III. *La « théurgie » religieuse.* S'appuyant sur les symboles sensibles de la religion, la vraie piété demande à rayonner et à agir. Où le mouvement interne, soutenu matériellement par le rite, tendra-t-il ? Projeté au dehors, ne voudra-t-il pas *agir sur Dieu?* L'homme peut-il prétendre déterminer les dispositions de la Volonté absolue par ses pratiques, ses attitudes ou ses prières, si ferventes soient-elles? En traitant le 3. commandement dans le « Sermon sur les bonnes oeuvres » (431), Luther, quoique ayant lui-même pratiqué à l'occasion une prière forcenée, rejette la foi exaltée (Ueberglaube) qui oserait « prescrire à Dieu la mesure, le mode et les fins ». Le terme « culte » semble pourtant admettre cette possibilité. D'après Littré, « cultiver » signifie « travailler la terre pour lui faire produire les végétaux utiles aux besoins de l'homme ». En cultivant Dieu, en le travaillant, l'homme n'espère-t-il pas entretenir avec lui des relations profitables pour les deux parties? Mr. Otto croit en la puissance d'une prière collective qui sera une incantation (Beschwörung) et qui obligera l'Eternel à descendre (herabzwingt) en vertu de ses promesses (432). Mr. Otto va bien loin. Il semble admettre que Dieu se refuserait sans l'action de l'homme. Mais, selon la foi évangélique, Dieu est toujours disposé à se donner à ceux qui cherchent sincèrement sa communion. Il est pourtant un fait qui crée auprès de Dieu des disposi-

(431) Ed. d. W. 6,202. ss.
(432) *Otto R.:* Das Heilige.

tions qui n'existeraient pas sans notre prière. Nous avons nettement conscience d'être agréables à Dieu, dès que, éliminant de notre culte les éléments égoïstes, le mécanisme de l'opus operatum et les manigances de l'hypocrisie, nous offrons à Dieu le sacrifice spirituel de nos actions de grâces et de nos prières. Ce ne sera pas le rite lui-même que nous estimerons être agréable à Dieu, mais le rite en tant qu'expression de nos sentiments pour lui. Alors, puisque Dieu s'abaisse sur nous, quand nous nous prosternons devant lui, ne déterminerons-nous pas son attitude à notre égard? Le témoignage du S. Esprit nous donne la certitude qu'il y a conformité parfaite entre la nature spirituelle de notre culte et l'essence spirituelle de Dieu (Jean, 4,23, Phil. 4,18). Ce sacrifice spirituel sera d'autant plus selon le coeur de Dieu, que nous aurons conscience d'y avoir été incités par Dieu lui-même (Hébr. 13,21) (433). Quoique le chrétien ne s'imagine pas faire dévier, par ses pratiques et par ses prières, la logique des choses, il n'hésitera pas à demander que Dieu fasse un miracle pour lui. Jésus demande au Père la chose impossible: « Eloigne de moi cette coupe » (Mc. 14,36). Si ce qui semble impossible, s'accomplit, le croyant y verra un effet de sa prière. C'est reconnaître la légitimité du fait théurgique. On démêle précisément dans la prière ardente une tendance anthropocentrique, mais cette velléité de fléchir une volonté arrêtée de Dieu, se doublera toujours chez le chrétien de la réserve: si telle est ta volonté.

Recherchons les traces de cette piété anthropocentrique ou, si l'on veut, de cette *théurgie religieuse dans les liturgies chrétiennes*. Les deux éléments ne s'y tiennent pas toujours en équilibre. Le culte catholique obéit ingénument à une tendance théurgique, le dogme de l'Eglise ayant introduit dans la piété la notion du mérite. On ne peut d'ailleurs jamais savoir dans quelle mesure les actes et les prières sont le sacrifice spirituel d'un coeur filial, ou l'expression d'une piété subalterne qui croit pouvoir gagner la faveur divine par une attitude servile. La *messe* contient de nombreux passages qui se prêtent aux deux tendances. Les mérites et l'intercession des saints qui y sont mentionnés à différentes reprises, viennent appuyer la requête de l'homme et, « s'ajoutant à ceux de Jésus-Christ, enrichissent d'autant l'oblation (434) ». La tournure « propter magnam gloriam tuam » qui accompagne l'imposant: « Laudamus te », est d'origine synagogale; il y perce

(433) « Fais que... les pensées de notre coeur et les paroles de notre bouche te soient agréables... » (Liturgie réf. 1758. Service du dimanche. 1. prière).

(434) *Dom Besse:* La messe. 1923. p. 62.

un sentiment théocratique et nationaliste qui, selon un liturgiste catholique (435), est « étranger à l'inspiration de la prière chrétienne ». Nous avons déjà noté l'action excitative de l'offertoire. L'offrande du calice est appelée à être « suave » à Dieu. Le sacrifice doit « plaire à Dieu »; il ne contribuera pas seulement à la gloire du nom de Dieu, mais aussi « ad utilitatem nostram totiusque ecclesiae ». Le « vere dignum » contient un bouquet de louanges; le prieur atteste son humilité et son orthodoxie; tout cela le fera bien voir de Dieu. Le prêtre vante la perfection immaculée de la sainte hostie. Il veut appliquer les fruits du sacrifice aux personnes présentes, au pape, au gouvernement : « Memento, Domine... » Il promet à Dieu l'accomplissement de leurs voeux. Les fidèles n'hésitent pas à énumérer les biens terrestres et célestes qu'ils attendent de Dieu. Il est vrai que ce sans-gêne égocentrique est corrigé par la prière que Dieu veuille rendre l'oblation « benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem ». Mais Mr. Baumstark (436) découvre dans cette énumération une analogie avec une prière magique que Porcius Caton a conservée dans son livre sur l'agriculture et dans laquelle il faut voir le signe d'une obséquiosité paysanne destinée à convaincre la divinité de l'excellence de l'offrande (437). A la dernière demande de l'oraison dominicale s'ajoute l'« embolisme » dans lequel le prêtre sollicite, par l'intercession de la Vierge, des apôtres et de tous les saints, la délivrance des maux passés, présents et futurs. Le « Placeat », l'oraison qui précède la bénédiction, est significatif par son humilité servile « obsequium servitutis ». Nous ne prétendons pas que les paroles de louanges que nous venons de citer, soient vaines flatteries, que les actes d'humilité correspondants ne soient que platitude et que les demandes de grâces divines soient inspirées par un vil égoïsme. Nous ne voulons retenir que ceci: il nous semble probable que, dans l'esprit sacrificiel qui inspire et domine la Liturgie, la théurgie vulgaire trouvera des encouragements, les instincts inférieurs se mêlant ingénument à des sentiments incontestablement religieux.

La même ambivalence se montre dans quelques aspects liturgiques des *Eglises de la Réforme*. La particularité esthétique de la liturgie luthérienne découle, nous semble-t-il, d'une conception théurgique, très idéaliste, il est vrai. Luther avait considéré les actes cultuels comme un sacrifice d'actions de grâces et de louan-

(435) *Baumstark:* Vom geschichtl. Werden der Lit. 1923. 1—5, p. 21.

(436) *Baumstark:* Vom geschichtl. Werden d. L. o. c. p. 84.

(437) Cf. *O. Casel:* Jahrb. f. Lit. Wiss. 2. 1922 98/101.

ges. La reconnaissance envers Dieu qui s'y exprime, aspire à donner plus qu'un tribut de nature éthique. Non contente de se dépenser en obéissance et en dévouement, elle se sent poussée à des actes de prodigalité. Pour être agréable à Dieu, elle ne se laisse pas confiner dans le domaine du bien, mais pénètre dans le monde du beau. C'est ainsi que, dans le sanctuaire cultuel, formes, ornements, sonorités, harmonies se déploient dans le monde des choses, s'ajoutent à la consécration morale et en sont le symbole rayonnant, sans jamais en épuiser les possibilités essentielles (438). Dans la suite, ce fut surtout Kant qui, ayant proclamé l'autonomie de l'idéal moral, s'insurgea contre tout culte intéressé qu'il qualifiait de courtisanerie aussi bien chez les protestants que chez les catholiques. Il exagère, mais il faut lui concéder que même l'idée du sacrifice spirituel s'agrège parfois des coefficients d'ordre théurgique. Quelques exemples: le « Recueil des Psaumes et Cantiques des Eglises réformées de France » débute, dans sa deuxième partie, par une triple version du « Te Deum ». Cette ancienne hymne mérite-t-elle cet honneur? Composée de plusieurs morceaux, elle date, sous sa forme actuelle, du début du 5. s. (439). Luther ne la considérait que comme une confession de foi. L'Eglise catholique ne la fait exécuter qu'aux fêtes qui reflètent la joie ou en des occasions paticulières, où « il convient de remercier Dieu pour des bienfaits reçus ». Ces fonctions liturgiques ne donnent lieu à aucune objection. Mais il nous semble que la redondance de ce cantique n'est supportable que comme action de grâces en temps de bénédictions exceptionnelles. Un emploi indéterminé éveille la méfiance contre ce panégyrique qui est d'origine orientale, ce qui en explique le pathos ambitieux. La surabondance des louanges reflète plutôt la mentalité sacrificielle des païens que la réserve évangélique. Pour le reste, le recueil français ne contient que peu de vestiges théurgiques. En règle générale, on peut dire que les louanges sont de qualité inférieure, quand elles sont proférées sans motif apparent ou en vue de faveurs à attendre ; elles portent, par contre, la marque spécifiquement religieuse quand elles sont dictées par le souvenir de bontés divines déjà reçues. Dans le recueil de cantiques allemands, la théurgie subliminaire est également rare. Citons le cantique « Betgemeinde, heil'ge dich » qui se meut sur la limite de la théurgie égoïste et de la théurgie religieuse. La quatrième strophe vante la puissance magique de la prière qui peut même anéantir les enne-

(438) Cf. *P. Althaus:* Etude sur l'essence du culte protestant, dans la Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1926. I. 292.

(439) Cf. *Koestlin H. A.:* Art. Te Deum, Real. Encycl. 19. p. 466 s.

mis. Les célèbres chants de glorification: « Lobe den Herrn, der mächtigen », « Lobe den Herren, o meine Seele », « Nun danke alle Gott », s'inspirent de l'expérience des grâces divines ou demandent à Dieu lui-même de placer les cantiques de louange sur les lèvres de ses fidèles. Aussi ne prétendent-ils pas exercer une action sur Dieu. — Les paroles sévères de la *confession des péchés* ne dépassent-elles pas souvent l'expérience des fidèles assemblés au culte? Chaque participant n'est pas toujours et sincèrement dans la disposition morale requise. Il s'associera pourtant à l'acte de contrition, se disant: « quiconque s'abaisse, sera élevé » (Math. 23,12). Alors l'humiliation n'est plus une condition mais un moyen. Le phénomène cultuel, la confession qui, pour les uns, sera un acte religieux, sera pour d'autres un instrument théurgique. — Il est une formule liturgique qui prête également à équivoque, celle qui souvent couronne les prières liturgiques « nous te supplions *par Jésus-Christ* », ou: « *au nom de notre Seigneur Jésus-Christ* ». L'antiquité reconnaissait au nom une puissance magique. Alors n'est-il pas tentant pour des fidèles aux instincts primitifs de comprendre de la façon la plus commode cette invocation du nom de Jésus, de l'employer non comme un engagement de conformer l'esprit de leur prière à celui du Christ mais comme une promesse d'un exaucement certain et mécanique (440) ? — D'autres *figures amplificatives* ou invocations pathétiques nous paraissent suspectes, parce qu'elles sont empruntées au cérémonial de la cour de Byzance et semblent vouloir nous recommander à Dieu (441), p. ex. : « Jésus-Christ, notre Seigneur auquel comme à toi, Père céleste, et au S. Esprit, soient honneur louanges et gloire dès maintenant et à jamais ». Ces additions se retrouvent également dans les « Agendes » allemandes (442). Ces arabesques ont été transmises d'Eglise en Eglise, de siècle en siècle ; elles rendent peut-être la prière plus rituelle, mais non pas plus pieuse ; au contraire, on peut craindre que, ce qui aujourd'hui n'est plus qu'un verbiage liturgique, ne fut primitivement

(440) La Liturgie la plus récente d'Allemagne, celle d'*Arper et Zillesen* supprime en général cette formule, pour en enrayer, supposons-nous, l'emploi abusif. Dans le « Nouvel Evangéliaire » du Suédois *Linderholm*, nous ne la trouvons qu'une fois dans une collecte du Vendredi-Saint. Mais nous y trouvons la formule: «Exauce-nous, *Dieu*, à cause de ton nom» (Ps. 23,3), ce qui peut aussi être interprété dans le sens théurgique.

(441) *Luther:* Formula Missae: «commendare Deo».

(442) Preussische Agende 1895. I. — plus rarement dans la Liturgie wurtembergeoise. Dans celle de *K. Maurer* (für Gemeinde A. K. in Elsass-Lothringen), toutes les prières adressées à Jésus ont cette excroissance soit-disant pieuse.

qu'une formule magique. Cette grandiloquence n'est souvent qu'un petit moyen pour plaire à Dieu. — Dans la liturgie protestante d'enterrement, il y a une formule qui peut passer pour une pâle doublure de la messe pour les défunts: « Nous remettons son âme entre les mains de ta grâce ». Si cette prière est l'expression de notre espérance et de notre foi en Dieu, il n'y a rien à y redire; mais si on s'imagine pouvoir, par cette intercession, changer l'arrêt du juge céleste en une mesure de grâce, alors l'intention théurgique en altère la pureté évangélique.

On peut envisager sous l'angle de la théurgie religieuse les essais cultuels de *l'anthroposophie* et de la *théosophie*. Dans la liturgie de la *Christengemeinschaft*, le sujet religieux majore p. ex. la prière du coeur et des lèvres par l'encens. Le symbole exerce une action potentielle qui assurera l'exaucement divin aux supplications humaines. D'autre part, M. Leadbeater, le théoricien de « l'Eglise catholique libérale » théosophe, écrit : (443) « Il serait blasphématoire de supposer qu'un Etre infini puisse recueillir une satisfaction quelconque d'une simple adulation. Mais, lorsque nous nous réunissons, afin de construire... « un édifice eucharistique » par l'intermédiaire duquel sa force puisse plus facilement être répandue, nous comprenons la justesse du terme *service*... Nous nous offrons comme volontaires, nous devenons ses collaborateurs, le plus beau privilège qui puisse échoir à l'homme ». L'action liturgique n'a pas pour but de déterminer l'action de Dieu, mais de lui ouvrir le champ. Les dynamies humaines prétendent renforcer les puissances divines. Il n'est pas question d'outrecuidance magique, mais d'une ingérence théurgique dans l'oeuvre de Dieu.

### β) *L'action religieuse du sujet*

L'action purement religieuse de l'homme qui ne prétend en aucune façon impressionner Dieu, ni déterminer, augmenter ou favoriser son action, se transporte, elle aussi, sur le symbole cultuel. Alors l'action phénoménale reflétera soit la spontanéité, soit la *réactivité* des mouvements psychiques du sujet religieux. Dans le premier cas, l'action liturgique dégagera, traduira et secondera les tendances de la piété ascensionnelle: du *sacrifice spirituel* ou de *l'essor mystique*. Dans le second cas, elle recueillera ou exprimera les mouvements réflexes de l'âme touchée par Dieu: elle soulignera l'émotion de la *piété « prophétique »*. Les divers

(443) *Ch. W. Leadbeater:* La science des sacrements (trad. franç.). 1926. p. 7.

ébranlements subjectifs se manifestent dans les gestes, les attitu des, les rites, les cérémonies les plus variées de l'action cultuell « Certaines pratiques, telles que les salutations, les agenouille ments, les prières à haute voix, les chants qu'on observe dans l culte, ne sont pas destinés à impressionner Dieu, mais à nous trans porter nous-mêmes dans un état d'âme de pieux recueillement (444). Les exemples abondent; ils feront l'objet d'études plus circons tanciées dans notre partie descriptive. Qu'il nous suffise d'illustre par quelques exemples chaque type du symbole dynamique d'ordr psychique.

L'idée du *sacrifice moral et religieux* s'exprime par une séri d'activités de l'assemblée: par des gestes d'oblation, par des prières par des chants spontanés entonnés debout, par la cérémonie des of frandes matérielles. Toute cette activité qui, dans les Eglises pro testantes, mériteraient d'être développée, traduit l'esprit de consé cration des enfants de Dieu découlant de leur conscience filiale, d leur joie spirituelle ou de leur reconnaissance. Le service sacer dotal du chrétien et de la communauté chrétienne comporte plu sieurs formes de sacrifice: 1) celui qui, selon Rom. 12,1 consist « à offrir notre corps, comme *un sacrifice vivant*, saint, agréable Dieu, ce qui... sera un culte raisonnable ». C'est le culte permanent quotidien dont la prière de consécration, à la fin du culte protes tant, sera le symbole phénoménal. 2) Le *sacrifice épénique* qui, se lon Hébr. 13,15, consiste « à offrir sans cesse à Dieu un sacrific de louange, c.-à-dire le fruit des lèvres qui confessent son nom » Ce sacrifice ne reste pas non plus confiné dans le culte empirique mais il y trouve une expression symbolique dans les chants de l'as semblée qui, en tant que sacrifices, devraient être chantés debout 3) *L'offrande de nos aumônes*, selon Hébr 13,6: « N'oubliez pas l bienfaisance et la libéralité, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. » Il est réjouissant de voir que les Eglises protestan tes commencent à donner plus de solennité à la quête. On se sou vient de l'oblation charitable de l'ancienne Eglise. La forme litur gique que M. J. Amiguet (445) de Lausanne a su donner à l'offer toire est exemplaire: Paroles bibliques (2 Cor. 9,6-15, Phil. 4,10 14) jeu d'orgue, collecte faite par des jeunes filles, offrandes réu nies sur le plat d'offertoire; celui-ci élevé et présenté à Dieu devan l'autel; prière d'offertoire avec jeu d'orgue très doux: « De to vient ce que nous te donnons (1. Chron. 29,14). Reçois cette hum ble offrande pour... comme tu as reçu l'oblation d'Abel, la pite d

(444) *S. Thomas d'Aqu.:* Somme contre les païens, III. c. 119.
(445) *J. Amiguet:* Service divin ou Liturgie chrétienne.

la veuve, les présents des mages... Et avec cette offrande, reçois nos coeurs qui viennent... se consacrer à toi ». 4) Dans le *service protestant de s.cène* on peut enfin, comme l'exige avec raison la Haute-Eglise et la « Christengemeinschaft », mieux accentuer par quelques symboles l'idée du sacrifice humain, corrélatif à celui du Christ. Luther craignant la mentalité bassement théurgique, l'a éliminée du culte protestant. On pourrait lui donner une figuration symbolique non seulement par des prières telles que la très belle action de grâces du service eucharistique de l'Eglise anglicane, mais aussi par un geste accompagnant l'oblation des espèces eucharistiques, tout en affirmant que celle-ci n'a pour but d'acheter notre salut, mais de symboliser la volonté de l'assemblée de se vouer tout entière au Seigneur, corps et âme. Toute cette activité du culte sacrificiel sera dominée, dans le bon sens du mot, par un motif de théurgie religieuse, par la volonté d'être agréable à Dieu.

La *piété mystique* sollicite peu de mouvements, parce que tout le processus de ses aspirations tend vers le silence sacramentel et l'immobilité contemplative. Ce n'est qu'aux premiers degrés de l'ascension que l'inquiétude religieuse déclanche des mouvements plus ou moins désordonnés. Les assemblées révivalistes nous font voir des gestes saccadés ou des élancements extatiques. Dans le culte mystique de Mr. Otto, nous ne marquons qu'un jeu de lumière et l'agenouillement qui symbolisent et accompagnent le repliement de l'âme sur elle-même et soutiennent son envolée vers Dieu.

En ce qui concerne enfin l'*action réflexe* du sujet religieux, l'assemblée protestante nous en fait voir des exemples. La reconnaissance des chrétiens justifiés s'exprime par des répons et des chants d'action de grâces. L'assistance se lève pour écouter la Parole de Dieu. Elle s'assied pour méditer le message de l'Evangile et ce recueillement est à sa façon une activité interne.

### b) L'action des dynamies objectives.

#### α) *Les dynamies magico-religieuses du symbole transcendantal*

De même que la religion, la magie est à double orientation, elle ne suppose pas seulement une action de l'homme sur les pouvoirs supérieurs, mais aussi une action de ceux-ci sur l'homme par l'intermédiaire d'un phénomène excitatif. Le réalisme alogique de la mentalité primitive ne fait pas de différence entre l'objet imprégné de mana et les énergies infuses de cette substance. Dès que l'objet auquel le mana communique sa vitalité et sa fécondité, passe pour être lui-même la force supérieure, le fait magique est mani-

feste. L'autel, siège de la divinité, ne devient-il pas lui-même divin Gressmann l'a démontré pour la religion des Sémites (446), et Misch kowski pour celle des Grecs et des Romains (447). L'objet anim de la puissance mystique étant devenu sacré, l'action magique e est la conséquence. Nous noterons donc à côté de la magie théur gique qui est de tendance ascendante, *la magie idolâtre* qui, venan d'en haut, exerce son action par l'objet sacré. Nous ne nous arrête rons pas à signaler l'action préservative ou agressive des fétiche non cultuels: de l'amulette (Es. 3.20), des pierres précieuses (l'amé thyste de Cléopâtre), des talismans, des linges guérisseurs (Acte 19,12), de la couronne de mariée en Orient (448), de la poussière re cueillie dans les sépulcres sacrés (449), etc., ni l'action égalemen défensive et offensive de la formule magique. La croyance magi que a été portée dans l'Eglise par les Mystères dont la mentalit repose sur la notion du mana. Le réalisme mystique de S. Paul l' favorisée. Pour l'apôtre, le nom du Christ, l'eau du baptême, le espèces eucharistiques sont doués de forces divines et agissent mê me sur la nature physique des chrétiens. Le baptême communiqu l'immortalité même à des défunts (450). De ce réalisme symboliqu découlera non seulement le sacramentalisme religieux des Eglise mais aussi le sacramentarisme magique.

*Le Mystère de l'Eglise grecque* est l'atmosphère naturelle dan laquelle s'affirmera, sous ses deux faces, l'emprise du réalism mystique. La hantise d'une déification de l'homme travaillait l'an tiquité mourante. Le désir très réaliste d'une union avec Dieu re clamait un achèvement physique. Pour se déployer, il lui falla un culte qui, par des véhicules sensibles, permît de goûter la pre sence béatifiante du Kyrios. Dans le clair-obscur du Mystère, le tendances symboliques pouvaient s'unir au réalisme le plus cru et la spéculation pouvait enguirlander ce à quoi, après la fixatio du dogme, la dialectique théologique n'osait plus toucher. La mys tagogie cultuelle fut appelée à parfaire la communion réelle ave

(446) *Gressmann:* Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1921. p. 224 s.

(447) *Mischkowski:* Die Tische im Götterkultus d. Griech. u. Röm. 191 p. 10 s.

(448) *Jos. Koechling:* De coronarum apud antiquos vi et usu. Relig. Gesc Vers. u. Vorarb. 14,2. 1914. p. 61. ss.

(449) *Burel:* Anciennes dévotions populaires (La Vie et les Arts litur 11. 1924/25).

(450) 1. Cor. 15,29. Le baptême vicaire est, selon *H. Peisker* (Zeitschr. neutest. Wiss. 23. 1924. p. 298 ss.), un rite eschatologique et non sacrame tel. Ceux qui se faisaient baptiser en remplacement de défunts non baptisé auraient voulu parfaire par cette mesure le nombre des croyants nécessai pour l'avènement du royaume de Dieu.

a divinité. La pensée religieuse ne put plus se mettre au service de cet idéal d'union mystique que sous forme d'une μάθησις initiatrice ; celle-ci se concentra dans une idée-force dont les dynamies pénétrèrent peu à peu toutes les formes de la vie ecclésiastique et toute la phénoménalité du culte: *l'idée de l'incarnation.* Christ est image (εἰκων) de Dieu. Par son incarnation, il rend Dieu visible et tangible. En lui, non seulement le divin est matérialisé, mais la matière est divinisée et l'humain « assumé » dans l'hypostase divine. Le culte apparaît dorénavant, dans tous ses détails, comme une représentation de ce fait fondamental. Le *Mystère eucharistique* sera la figuration particulièrement plastique de l'incarnation. Celle-ci n'y est pas seulement figurée ; elle s'y poursuit et garantit, par suite, la θέωσις de l'homme, corollaire de l'incarnation divine. Si, pour Origène, le pain de la cène n'était encore que le symbole du corps eucharistique et non celui du corps sacrifié sur la croix (451), Eusèbe obéit déjà à une tendance plus réaliste: se servant de la formule τὸ σῶμα προσφέρειν, il entend par σῶμα tantôt le corps mystique du Christ, c.-à-d. sa Parole, tantôt son corps réel (452). Chez les Cappadociens, la mystique philosophique d'Alexandrie se confond avec une mystique cultuelle d'un réalisme à peine voilé. S. J. Chrysostome enseignera: « Il nous a donné le corps transpercé de clous, afin que nous le tenions dans nos mains et que nous le mangions, car on a l'habitude de mordre ceux qu'on aime » (453). Cette spéculation atteint son apogée en Jean Damascène qui motive d'une façon définitive l'identité du corps eucharistique et du corps réel du Christ. La transformation des espèces s'opère en analogie avec le processus de l'incarnation, par l'oeuvre du S. Esprit, de telle façon que le corps du pain est élevé par voie d'assomption dans la sphère divine. Le corps eucharistique ne peut être que celui né de la Vierge Marie. La présence réelle du véritable corps ne faisant donc aucun doute, le fidèle participe à la divinité du Christ. Cette conception « physico-liturgique » (454) consomme l'aspect magico-religieux de la cène dans l'Eglise grecque. Le fait de la communion des enfants, aujourd'hui encore en usage en Orient, confirme cette croyance en l'action magique de l'objet sacré (455). L'idée de l'incarnation s'applique en-

(451) *A. v. Harnack:* Dogmengesch. II. 1894, 3. éd., p. 430.

(452) *Eusèbe:* de eccles. theol. III. 12. Demonstratio ev. cité p. *Harnack*, p. 431.

(453) *Chrysostome:* Hom. 24. in 1 Cor. 4. — Cf. *Bossuet* (Médit. sur l'Ev.): «enlever jusqu'avec les dents ce qu'on aime... pour s'en nourrir, pour s'y unir... »

(454) *Harnack* A.: D. Gesch. II. 1894, 3. éd. p. 438.

(455) Introduite en Occident aussi, la communion des enfants disparut

suite à tous les objets excitatifs du culte. L'homme-dieu s'incarn dans un système rituel qui lui emprunte son caractère à la fois te restre et céleste. Déifiés, les objets du culte favorisent la déificatio de l'homme. Une superstition barbare se rattacha à ces croyance Tout ce que le Christ, les apôtres ou les saints ont touché, devie médium d'énergies divines; de même tout ce qui est en contac avec le corps eucharistique: les vases sacrés, et les ustensiles cu tuels. *L'image* qui reproduit les traits du Christ ou ceux d'un gran croyant, est, elle aussi, pénétrée de forces supraterrestres et peu provoquer des conversions ou des guérisons. Dans le « livre d peintre » que composa le moine Dionysos (456), le prêtre qui con sacre la peinture d'icones, demande que le Christ qui, issu du g ron de la Vierge, a pris la nature humaine et qui a imprimé sa sain te face sur le linge qui a guéri Abgar..., dirige aussi la main du pein tre: incarnation continuelle. En embrassant les images de l'iconos tase, le croyant oriental croit toucher de ses lèvres le pan de l robe royale du Seigneur. Après de longs troubles iconoclastes, l septième Concile oecuménique de Constantinople sanctionne la vé nération des icones du Christ, de la Vierge et des saints; elles au ront droit à la τιμητική προσκύνησις car, est-il dit, dans les motifs ἀληθινή λατρεία πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει. L'image, pou S. Théodore Studite, est identique à ce qu'elle représente. L'aberra tion magique renaît sous une forme philosophique que Mr. Har nack appelle iconosophie: Le πρόσωπον, la forme, est l'élément es sentiel en toutes choses; en le conservant, on conserve leur esseuc même. Cette théorie implique l'immutabilité du type qui remont à Dieu, le créateur des εἴκονες ἀχειροποιητοί. Cela nous explique qu le type des images est le même dans toutes les Eglises byzantines L'image accomplit les mêmes miracles que la personne qu'elle re présente. Les prêtres l'apportent aux malades; elle sert à exorc ser les possédés et à conjurer les fléaux. Quand le malade commu nie, on renforce l'effet de la communion en mettant le calice e contact avec l'icone. Battu par les Japonais, le général russe Kou ropatkine demanda du renfort; on lui envoya des icones. *La Pa role* est également une incarnation du divin. Le livre qui la con tient, devient un objet sacré. La Bible est vénérée comme un re

au M. A. Selon *Bellarmin* (De sacr. II. 1.) des enfants peuvent acquérir l justification par le sacrement sans la contrition et la foi. Ce n'est qu'e 1910 que Pie X admit à la communion des enfants à partir de l'âge de 7 an ce qui nous semble être un abaissement du niveau religieux et une acce tuation de l'action magique du sacrement.

(456) Cf. *R. M. French:* Some notes of the use of icones and there makin (The Christian East 7. 1926. 1-11) et *Salaville:* Le catéchisme en images d Egl. or.

cueil d'oracles. La *Doctrine* est nimbée de la même auréole; le symbole de la foi est un élément divin dans son essence même; il faut en « adorer en silence le mystère indicible », dit l'historien Socrate (457). Les termes comme ὁμοούσιος, θεότοκος, διὰ τοῦ υἱοῦ fruits des luttes théologiques, rayonnent d'une lumière surnaturelle et sont comme le talisman miraculeux de l'Orthodoxie. La *Liturgie* participe, dans sa totalité et dans ses détails, à cette sainteté. Sophronius de Jérusalem en avait déjà rapproché les énoncés de la vie du Christ (458). La Liturgie porte en Orient l'épithète: θεία. Par l'incarnation du Christ, Dieu est entré dans un monde détaché de lui, pour se l'incorporer successivement. Après avoir réintégré dans sa divinité, morceau par morceau, tous les éléments de la création, il sera enfin de nouveau tout en tout. En attendant, les forces divines, par l'office de la Liturgie, continuent leur action au sein de l'humanité, procurant l'immortalité aux croyants et — conclusion de majori ad minus — les soutenant dans les difficultés d'ici-bas.

On observe dans l'Eglise des premiers siècles une croyance magique parallèle à la conception de l'incarnation: *l'idée d'une action de l'Esprit.* Elle peut être ramenée au réalisme mystérique de S. Paul et du quatrième Evangile. Nous en trouvons des traces dans l'épiclèse eucharistique (459) et dans lés superstitions se rattachant à l'eau baptismale. Cyrille d'Alexandrie admet une réelle μεταστοιχείωσις de l'eau transformée en une matière divine par l'intervention du S. Esprit qu'on invoque (460). Tertullien et et S. Cyprien enseignent une théorie analogue (461). Somme toute, dans la religiosité orientale, la présence réelle de Dieu, son objectivité qui est l'élément constitutif de tout culte, est permanente dans le symbole cultuel. Si, dans la Liturgie romaine, la messe est une actualisation de l'oeuvre rédemptrice du Christ, elle n'en est pas moins la reconstitution journalière d'un fait historique. Pour la conscience religieuse des Orientaux, l'histoire s'est évanouie; le divin est présent dans un état potentiel, dans un miracle constant, dans une réalité immédiate.

En *Occident,* le réalisme de l'objet sacré se concentra longtemps dans la sphère de la phénoménalité eucharistique. S. Cyprien, S. Augustin et S. Jérôme relatent que les croyants emportaient chez

(457) *A. v. Harnack:* D. Gesch. II. 1894, 3. éd., p. 20.

(458) *Kattenbusch:* Lehrb. d. vergl. Rel. Kunde. I. 1892. p. 393 ss.

(459) L'ἐπίκλησις était primitivement l'invocation d'un nom doué de puissance magique. (Jahrb. f. Lit. Wiss. 4. No 266).

(460) *Cyrille d'Alex.* Op. IV. p. 147.

(461) Cf. *Harnack:* D. Gesch. II. 1894, 3. éd., p. 425.

eux des parcelles de pain consacré enveloppées de linges et qu'ils conservaient dans un coffret. Mais l'arrière-plan religieux demeure très perceptible. « Les chrétiens puniques, dit S. Augustin (462), définissent admirablement le baptême en l'appelant simplement « salut », et le sacrement du corps du Christ en l'appelant « vie ». Par la transsubstantiation les espèces de la cène deviennent des substances divines contenant et déchargeant des forces surnaturelles, que l'on peut appeler magiques, depuis que la scolastique a développé la théorie de l'efficacité du sacrement ex opere operato. La conception encore assez spiritualiste de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie qu'a enseignée Ratramne fut épaissie par Radbert Paschase qui essaie de démontrer la présence du corps né de Marie dans les espèces. La vertu du sacrement ne s'étend pourtant pas à celui qui consomme indignement les aliments célestes. Albert le Grand admet également, dans ce cas, que le corps du Christ « transit in coelum et non incorporat illum sibi, sed abjicit sicut Judam » (463). Pourtant, la disposition intérieure n'est pas la causa principalis de l'efficacité du sacrement, mais Dieu et la passion du Christ. — La question de savoir, si la foi est indispensable, alors que le sacrement agit ex opere operato, n'est pas nettement tranchée par S. Thomas d'Aqu. et S. Bonaventure; mais selon Duns Scot et Gabr. Biel, la réceptivité passive suffit, et la doctrine catholique aboutit à ce que l'Apologie de la Confession d'Augsbourg définit ainsi: « quod sacramenta Novi Testamenti ex opere operato sine bono motu utentis justificant » (464). Le catholicisme tridentin n'a guère modifié ce point de vue. Selon Bellarmin (465), la foi et la contrition ne sont pas « causae activae », mais ne font qu'éloigner les obstacles qui s'opposent à l'efficacité des sacrements; les sacrements agissent « ex vi ipsius actionis sacramentalis... non ex merito agentis vel suscipientis ». La théologie catholique moderne cherche à éviter l'écueil de la magie en approfondissant le caractère religieux du sacrement (466). C'est le Christ pneumatique lui-même qui est le sujet du culte et l'acteur du Mystère. Sa présence n'est pas corporelle, mais essentielle (παρουσία οὐσιώδης). Sa présence divine agit. Son oeuvre de salut est permanente dans l'Eglise. L'Eglise n'est pas une deuxième médiatrice, elle est le Seigneur visible. Si l'homme est l'objet de rites liturgiques, sa vie inté-

(462) *Augustin:* De peccat. merit. et remiss. 24,34.

(463) *Albert le Grand:* In Joannem 6, t. XII, 132 éd. Lugd.

(464) Apol. C. A. XIII. 18. éd. Müller. 4. éd.

(465) *Bellarmin:* De sacram. II. 1.

(464) Cf. *D. O. Casel:* «Katholische Kultprobleme», Jahrb. f. Lit. W. VII 1926., p. 113, 115, 117.

rieure ne peut pas être le fondement sur lequel repose l'accomplissement de l'action liturgique, c'est Dieu qui lui communique sa sainteté, non magiquement, il est vrai. L'essence de Dieu seule la conditionnant, elle ne peut pas procéder d'une expérience personnelle du sujet religieux. Là aussi, l'action que Dieu exerce dans le culte, ne suppose pas la foi de l'homme en tant que *condition essentielle de l'efficacité du sacrement* (467). Les puissances divines se déversent ex opere operato sur les âmes. — Telle semble aussi être l'opinion des adhérents de la Haute-Eglise, en particulier de M. Heiler (468) qui rejette la théorie luthérienne de Cruciger: «extra usum non est sacramentum » (469) ; on recommande la « réservation » de l'hostie consacrée et sa contemplation («Andacht»), parce qu'elle garantit la présence réelle du Christ. Dans l'Eglise anglicane, le projet de révision du C. P. B. place au centre de la discussion la question de la présence réelle du Christ dans les espèces eucharistiques. On ne semble pourtant d'aucun côté vouloir abandonner le point de vue de la «black rubric» qui fut introduite en 1552 à la fin du «service de Communion» et qui rejette la présence réelle et essentielle de la chair et du sang *naturels;* il est expressément dit que l'agenouillement ne signifie pas une adoration soit des éléments, soit de la chair et du sang naturels du Christ (470). En tout cas, selon ces doctrines catholiques, néoluthériennes ou high church, c'est Dieu qui est l'agent du salut et non un objet phénoménal déifié. On peut donc dire que le virus magique en est extirpé. Il ne demeure plus qu'une certaine ambiguïté qui risque de favoriser la croyance populaire en une vertu miraculeuse du sacrement.

Revenons au M. A. L'Eglise d'Occident fut plus hésitante que l'Orient à attribuer une action divine à *l'objet sacré en dehors de l'eucharistie.* Ce ne fut pas le leitmotif de la mystériosophie grecque, l'idée de l'incarnation qui, en Occident, favorisa cette croyance (471),

(467) «On s'approche considérablement de la vie divine en appréhendant par la foi le message du salut... cela est même une condition inéluctable — mais une âme ne recueillera pas, en vertu de sa foi, la vie divine dans sa plénitude; celle-ci doit lui être attribuée et transmise spécialement.» *J. Herwegen:* Kirche und Mysterium: Gesammelte Aufs. Laacher Mönche. 1926. p. 4.

(468) *F. Heiler:* Das lutherische Hochkirchentum. Intern. Kirchl. Zeitschr. 1927. 3. p. 189.

(469) Telle est encore la conception de *Vilmar* (Past. Theol. p. 124 s.): « Ce qui est consacré, ne l'est que «durante sacramento»; mais retombe dans l'état naturel, si la consommation du pain et du vin n'a pas lieu.»

(470) De même, la prière du C. P. B. qui précède l'immersion baptismale, relève clairement que l'eau sanctifiée par Dieu lave «*mystiquement*» les péchés de l'enfant.

(471) Il est vrai que S. Thomas d'Aqu. admettait encore cette relation

mais *premièrement* le réalisme qui enveloppait *l'eucharistie* et, en particulier, le miracle de la transsubstantiation. Il est vrai de dire que, concurremment avec quelques scrupules spiritualistes d'origine augustinienne, ce fut précisément le souci de sauvegarder l'unicité de l'eucharistie qui refoula assez longtemps le culte des images, surtout dans la sphère franque, où Charlemagne et Louis le Débonnaire réprouvèrent l'indulgence avec laquelle Rome (472), avait accueilli l'idolâtrie byzantine. — Ce fut *deuxièmement* l'autorité que le sacerdoce tirait de son office sacrificiel qui poussa la piété occidentale à sacrer l'objet. L'office eucharistique suppose une consécration de la *personne* du sacrificateur et son ordination qui est un acte de bénédiction. Ce rite n'est pas propre au christianisme. L'initiation mithriaque comporte 7 consécrations, tout comme l'ordre sacerdotal du catholicisme. L'admission dans l'ordre des derviches ou dans celui des moines «Mahâyâna» en suppose tout un système. Dans les Eglises catholiques la «benedictio» communique au moine et au prêtre un caractère de consécration objective, indépendant de leur attitude intérieure. Dans l'ordination monastique le caractère mystérique est encore perceptible: l'entrée dans une nouvelle communauté pneumatique (473). Le rite de la consécration remonte à l'époque, où l'Eglise combattait la concurrence des religions mystériques qui toutes se prétendaient révélées, et les objections critiques de la philosophie grecque. La consécration qui était censée donner toute garantie d'une révélation authentique, fut donc accordée aux épiscopes (474) et, par leur entremise, aux autres clercs. Du fait de la consécration du clergé dérive sa qualification liturgique et, par suite, sa puissance consécratrice. Car si la parole du prêtre qui «gerit imaginem Christi » (475), est capable de provoquer la transsubstantiation des espèces de la cène, comment ne pourrait-elle pas aussi prouver sa puissance dans l'exorcisation et la bénédiction d'objets cultuels ? Ce sont ces « sacramenta minora » qu'Achelis appelle «Realbenediktionen» (476). Le prêtre, incarnant le Christ en

---

pour les sacrements: « sacramenta ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent.» S. Thomas. III. qu. 60.

(472) Le pape Grégoire II, appuyant les adversaires des empereurs iconoclastes de Byzance, proféra cet argument décisif: Dieu étant devenu visible et tangible en Christ, nous avons le droit de nous le figurer matériellement; le premier commandement n'interdit que l'adoration et la représentation de divinités qui n'existent pas.

(473) Cf. *O. Casel:* Jahrb. f. Lit. Wiss., 1926.

(474) Le plus ancien formulaire nous est transmis par les «canones Hippolyti» (3. s.).

(475) *S. Thomas d'Aq.* qu. 83, art. 1.

(476) *E. Chr. Achelis:* R. E. Art. Benediktionen.

tant que sacrificateur, est lui-même le dépositaire de puissances divines qu'il est appelé à transmettre aux personnes ou aux choses qui rentrent dans son rayon sacerdotal. Ses bénédictions agissent «ex opere operato» et «ex opere operante», c. à d. en tant que phénomènes chargés de puissances divines et en tant qu'actes sacerdotaux. Tout objet rituellement consacré par le prêtre est réputé recueillir des forces divines: le rosaire, le scapulaire, les rameaux, l'eau lustrale, la cire des cierges, le sel, le saint-chrême, l'image de sainteté, l'anneau nuptial, la médaille et spécialement toutes choses se rapportant au culte: le sanctuaire et tout son matériel, les vêtements sacerdotaux, les vases de l'eucharistie, le tabernacle, l'ostensoir, l'autel, le reliquaire, la bannière, etc. Même les choses de la vie journalière, le bâtiment, les ustensiles domestiques, la ferme, la maison, la fabrique, la mer, la meute, le four à chaux, l'avion, etc., sont susceptibles d'être consacrés. Ces consécrations sont souvent enveloppées de considérations religieuses, de souvenirs bibliques ou légendaires (476*), d'engagements moraux (477). Il est cependant dit dans les prières de consécration que ces objets assureront aux bénéficiaires la protection du corps et de l'âme ; aussi sont-ils recherchés pour leurs avantages extérieurs, et l'ancien égarement magique s'y rattache. Parmi les objets antidémoniaques, citons au hasard les cloches, le denier de Saint-Benoît, le prologue de l'Evangile de Saint-Jean qui se trouve sur les autels (478). Les Papous de la Nouvelle Guinée ayant appris à connaître le signe de croix à l'occasion de leur baptême, l'emploient eux-mêmes pour consacrer leur champ ou leurs jeunes cochons, etc. (479). La magie se réfugie sous le manteau de la religion et abuse de ses grâces.

Le *protestantisme* n'admet pas, par principe, une consécration sacerdotale d'objets qui, par suite, exerceraient une action sur les fidèles. En inaugurant la chapelle de Torgau (1544) *Luther* a émis les principes qui convenaient à une pareille cérémonie: «Ce n'est pas par le chrême de l'évêque et par l'encens que l'on dédiera l'édifice au Seigneur, mais par le message de la *Parole* et par l'accueil fait à

---

(476*) La consécration de l'avion rappelle p. ex. le transfert par les airs de la maison de Marie à Loretto.

(477) *Herwegen, Hammenstede, Krampp* admettent une «consecratio mundi», une espèce de transfiguration qui rappelle la régénération christifiante de la terre, telle que l'envisage Rittelmeyer. — Cf. *Birnbaum:* Die kath. Lit. Bewegung. 1926, p. 73.

(478) «sehr kräftig gegen das Ungewitter, Gespenst und allerhand Gefährlichkeiten, so man's bei sich trägt und in Gefahren kräftig betet», tiré d'un livre: «Der wahre geistliche Schild» confirmé par Léon X. Cf. *A. Lambs:* Aberglaube im Elsass, 1880, p. 72.

(479) MGK 1927, I. p. 16.

la promesse divine.» Pour l'acte de consécration, Luther se borne à prononcer un Notre-Père et il termine cette cérémonie par les paroles: «Puisque, chers amis, vous l'avez aspergé (le sanctuaire) de l'eau bénite de la Parole de Dieu, munissez-vous de l'encensoir qui est la prière et invoquons Dieu ». Les *réformateurs réformés* s'opposèrent d'une façon particulièrement violente à la sacralité de l'objet qui risquait d'amoindrir la gloire souveraine du Créateur. *L'orthodoxie luthérienne* fut d'abord fidèle à la pensée de Luther. Joh. Gerhard, le dogmaticien du luthéranisme, a, dans un «traité des bénédictions » (480), fait ressortir que Dieu seul est qualifié pour bénir effectivement et que seules des personnes peuvent être bénies, mais non des choses. « Consacrer une église, est-il dit dans la liturgie wurtembergeoise, ne signifie pas autre chose que de prier Dieu qu'il veuille demeurer avec sa Parole et son sacrement en ce lieu et qu'il veuille nous en bénir le message et l'emploi pour notre salut». Selon le point de vue évangélique, la consécration ne peut être que l'affectation solennelle de l'objet cultuel à sa future destination, accompagnée d'intercessions pour ceux qui s'en serviront. Cependant le protestantisme n'a pas toujours observé ces directives. Il est paradoxal que l'un des plus spiritualistes parmi les réformateurs, *Bucer,* admettait une formule «exhibitive» pour la confirmation de la jeunesse qui, à ses yeux, devait avoir un caractère sacramentel et qu'il désignait comme la «cérémonie sacramentelle de l'imposition des mains» (481). C'est à l'influence de Bucer qu'il faut également attribuer la formule «exhibitive» d'ordination que l'on rencontre dans la «Reformatio Hassiae» de 1526 (482). Le fait que, dans certaines Eglises luthériennes, l'assemblée s'agenouille pendant la lecture des verba sacramenti, prouve que l'on reconnaît une vertu consécratrice à ces paroles comme dans le catholicisme. Le souvenir catholique incite même des pasteurs de tendance cléricale à imiter certains gestes, p. ex. le signe de bénédiction au-dessus du calice ou le signe de la croix, ou à prononcer certaines «formules opératives » (483), p. ex.: «Je te consacre», qui peuvent être interprêtées comme une communication de vertus surnaturelles. Le fait que les actes de consécration sont réservés aux dignitaires de l'Eglise, éveille la croyance que la puissance «exhibitive» n'appartient qu'à ceux-ci. La superstition de nombreux protestants suppose en effet une maté-

(480) *Joh. Gerhard:* Disput. theol. partes tres. Jenae, 1655, p. 1252-1290.

(481) Voici cette formule: «Reçois le S. Esprit, protection et appui contre tout mal, force et aide pour tout le bien, de la main miséricordieuse de Dieu, le Père, le Fils et le S. Esprit ».

(482) Cf. *Graff:* Auflösg. der gottesd. Formen, 1921, p. 314 s. 386.

(483) *Smend J.*: Der ev. Gottesd. 1904. p. 113.

rialisation de la grâce divine et une action plus ou moins magique de l'objet sacré, avant tout de l'eau du baptême et des espèces eucharistiques. Le pasteur Lambs (484) a connu des protestants qui se procuraient des rameaux consacrés par un prêtre catholique et les suspendaient dans leurs étables. Dans le projet de révision du C. P. B. (485) il est question d'une inhumation en terre non consacrée, ce qui suppose que le caractère sacré du cimetière a, d'ordinaire, son importance particulière en Angleterre.

Ces exemples empruntés aux différentes Eglises prouvent que le symbole primitif se transforme souvent en un véhicule magique; alors ce véhicule ne représente plus un organe, mais un élément substantiellement divin dont les dynamies sont censées agir automatiquement.

### β) *Le symbole cultuel, organe de l'action divine.*

Le culte ne peut pas ne pas agir, si, dans ses symboles, il est l'organe de la *présence divine*, soit de l'amour révélé, soit du mystère de Dieu, et si, d'autre part, la *subjectivité religieuse* réagit et appréhende les puissances transcendantes transmises par le phénomène cultuel. Celui-ci ne sera donc pas lui-même la source des forces opérantes, mais le prisme à travers lequel pénètre la lumière de l'Esprit divin et dans lequel se réfracte la piété humaine. Il en résulte un *jeu combiné* de dynamies objectives et subjectives.

I. *La présence réelle de Dieu* et l'action qu'elle exerce dans le culte, se manifestent avant tout dans *la Parole*. Celle-ci est la puissance dynamique par excellence (486), du moins pour la conception protestante (487). La Parole émeut, secoue, encourage, console, enthousiasme. «Les psaumes du psautier huguenot contiennent et exhalent des sentiments tellement vrais, tellement humains et divins à la fois, (disons plutôt: divins et humains), qu'ils demeurent essentiellement *actifs*, comme ce qui est actuel et éternel » (488). Même lorsque la *Parole* divine se répercute dans le symbole secondaire de la *prédication*, son action originelle est immédiatement perceptible. Il est vrai que le prédicateur doit avoir conscience de ce que

(484) *Ph. A. Lambs:* Aberglaube im Elsass. 1880.

(485) Book referred to the P. B. Measure 1927. p. 291.

(486) *H. Frick:* Theolog. Blätter. 1924. p. 148, «nur im Wirken wirklich».

(487) Selon la conception catholique, la Parole est plutôt une valeur statique, qui n'envisage comme révélation que le «verbum externum», tel que l'ont attesté les témoins de l'A. et du N. T. (locutio dei attestans). *Braun J.:* Handlexikon der kathol. Dogmatik. 1926. Cf. *Mensching*, Kath. Kultprobleme 1927, p. 31-33.

(488) *J. Ver:* Le psautier huguen. Christ. Sozial. 1928, No 5-6, p. 623.

son message n'est pas lui-même la force motrice de l'action cultuelle; il doit renoncer à toutes les visées intentionnellement missionnaires et aux moyens excitatifs. Il se contentera de traduire une pensée de Dieu qui s'est emparée de lui. Bref, sa prédication sera d'autant plus opérante qu'elle laissera le champ libre à l'action de l'Esprit: «dux et vehiculum, dit Zwingle dans «Exhortatio fidei», spiritui non est necessarium ; ipse enim est virtus ». Si le prédicateur se miroite dans son discours, s'il cherche à travailler ses auditeurs par un langage pathétique, par des images impressionnantes, par des interjections exaltées ou par des interrogations drastiques, son discours ne fera qu'arrêter, affaiblir ou même refouler les impulsions de la Parole divine et ne sera plus qu'un phénomène magique qui prétend agir par ses propres artifices. Il ne pourra plus être question d'une présence divine de Dieu. Nous ne disons pas que le prédicateur doive être dénué de flamme et de vigueur, mais la forme même de sa diction, l'ardeur de son tempérament et l'intensité de son expérience personnelle ne devront être que des canaux de la Parole qui agira en souveraine.

Les avis sont plus partagés, lorsqu'on désigne comme gages de la présence divine et comme véhicules de son action le *sacrement* et *l'objet sacré* qui en est le substitut concret. Les catholiques affirment sans restriction cette action. Le Christ est en quelque sorte substantiellement présent dans la messe qui, répétition du sublime sacrifice, «fait revivre le moment *créateur* de la religion du Christ» (488*). La majeure partie des protestants n'admettent qu'une présence spirituelle de Dieu ou du Christ. Une « liturgie pour la cène » récente (489) fait ressortir avec insistance «la présence spirituelle du Christ, répondant aux appels de l'âme humaine». Nous avons développé dans un chapitre précédent notre opinion sur l'objet sacré qui n'est pas sacré en lui-même, mais seulement en tant que ses dynamies individuelles sont chargées et pénétrées de fluides divins, c. à d. en vertu de sa fonction médiatrice unie à son action spécifique. Dans ces conditions seulement le phénomène cultuel fera jaillir l'émotion profondément religieuse du fidèle placé dans le rayon de son action. Notre symbolisme réaliste nous permet de parler d'une présence réelle et spirituelle de Dieu dans le phénomène réiforme et particulièrement dans les signes sacramentels. Présence réelle et spirituelle! les deux épithètes sont indispensables; l'un veille sur l'autre; dans cette association: réelle ne veut pas dire matérielle, et

---

(488*) *Ch. Hauter:* Essai sur l'objet rel. 1928. 225.

(489) Publiée par *MM. A. Dartigue et Ph. de Félice* dans la «Confiance», 1928, No 6, p. 793.

spirituelle ne veut pas dire allégorique. Dans la communion p. ex., nous estimons que le corps et le sang nous sont communiqués non physiquement, mais véritablement et effectivement, c. à d. efficacement. Le symbole contiendra la grâce divine et le fruit du sacrifice du Christ. C'est dans ce sens que Pusey, le 14 mai 1843, prononça à Christ Church un sermon fameux sur la présence réelle et objective du Christ dans les espèces eucharistiques. Et c'est dans ce sens que, vers la fin du 19e s., le rév. Coles put définir ainsi les tendances de l'English Church Union: «Que l'ineffable Mystère de l'autel soit reconnu comme une divine communion, comme un vrai sacrifice et comme une présence réelle demandant une adoration spéciale» (490). C'est aussi dans ce même esprit que Mgr Nicholaï d'Ochrida, dans la séance du 13 août 1927, du Congrès de Lausanne (491) a pu affirmer: «L'essence de chacun des sacrements est constituée par l'action divine mystérieuse... Nous ne savons pas, comment le Saint-Esprit intervient dans un sacrement, mais nous savons qu'il agit dans et par ce Mystère!» Nous pouvons nous rallier à ce point de vue, sans adopter la croyance en la transsubstantiation que professe l'Eglise orientale.

II. *La réactivité de la subjectivité religieuse.* Les dynamies divines qui s'unissent aux puissances intrinsèques du symbole, mettent en branle la réaction subjective. Selon M. Deissmann (492), la piété du christianisme primitif, culte du Christ, était un «culte réactif», c. à d. une réaction provoquée par la foi que le Christ ressuscité s'était révélé comme étant le Kyrios transfiguré et triomphant. Le symbole ne pourra vivre de sa vie transcendantale, ni agir, que lorsque la vie que Dieu a créée en nous, sera disposée à s'assimiler celle dont il a chargé le phénomène. Il faut, d'une part, l'unité organique de l'inspiration divine et du symbole et, d'autre part, celle du symbole et de la foi humaine. En d'autres termes, le symbole agit, lorsqu'il participe au processus vital que crée l'Esprit éternel, afin de se révéler dans les expériences d'une âme qui l'attend. «Le don de Dieu ne va qu'au besoin ressenti et au besoin actif de l'homme» (493). Nous distinguerons donc une double attitude du croyant pour recueillir le message divin du symbole : l'une, disposition préalable, l'autre, réaction momentanée. La foi transmise par le symbole suppose une foi, qui, elle aussi, est un don de Dieu, mais qui précède l'actus momentaneus du culte.

---

(490) *Thureau-Dangin:* La renaissance catholique en Angleterre au 19. s. 1890—1906. III. p. 510.

(491) *Jézéquel:* Foi et Constitution; version française, 1928.

(492) *A. Deissmann:* Paulus. 1925, 2. éd.

(493) *Aug. Sabatier:* Esqu. de philos. rel. 1897, 4. éd., p. 394.

Sans les dispositions internes, nées de l'action immanente de Dieu, les forces transcendantes qui traversent le symbole, n'auraient aucune ou que peu de prise sur l'homme. N'est-ce pas un fait que le même phénomène cultuel agit puissamment sur les uns et laisse indifférents les autres? Le symbole, ou pour mieux dire, l'inspiration divine qui s'en sert, exercera donc avant tout une action sur les *vigueurs latentes,* enfouies dans la conscience subliminale; il éveillera ces énergies; il corrigera les impulsions qui risquent de dévier; il concentrera la pensée prête à s'évaporer. Il fera aussi revivre le souvenir d'expériences cultuelles antérieures. — Il sollicitera en second lieu la *foi consciente* dont il éveillera et apaisera la nostalgie de Dieu; il permettra aux tendances religieuses préexistantes de s'épanouir dans l'atmosphère qui leur convient. La conception protestantes suppose une action cultuelle qui permet à la vie cultuelle de se rattacher, sans s'isoler, à un état de conscience religieux permanent, à la vie chrétienne antérieure et subséquente. Pour la conscience catholique, l'action du culte s'accomplit et se concentre dans l'« actus momentaneus » dans lequel, par l'office du sacrement, Dieu marque sa présence. La Haute-Eglise luthérienne semble adopter ce point de vue: «J'ose parler, dit M. Schorlemer (494), d'une puissance toute particulière de l'« actus momentaneus » ; ce n'est que lui qui garantit l'état de conscience voulu. J'affirme une présence réelle du Dieu omniprésent qui se révèle d'une manière particulière dans l'« actus momentaneus » du culte ». Aussi, les adhérents de la Haute-Eglise réclament-ils la communion quotidienne et la célébration de la cène dans chaque culte.

L'action divine n'apparaît pas seulement comme excitative, mais aussi comme *fascinante;* en conséquence, l'action du symbole est également fascinante et cela à un double point de vue. En premier lieu elle met le mystère du numen divin qui le couvre de son ombre, en relation avec l'affectivité *préexistante* du sujet. Après avoir attiré à lui les saintes émotions de l'âme, le phénomène lui renvoie ses désirs primitivement indéterminés et pleins d'inquiétude, renouvelés maintenant par les grâces divines qui se sont accumulées en lui; il les lui rend enrichies d'une vie plus ardente, rayonnantes d'une clarté supérieure. — En second lieu, l'action fascinante du symbole se manifeste, en ce qu'elle éveille de *nouvelles* aspirations du sujet. Elle les provoque et les concentre avant de les projeter dans la sphère surnaturelle. Ainsi intensifiées, toutes les forces de l'affectivité subjective s'élancent plus haut, au-delà de la phénoménalité, vers leur but transcendant, pour

494) *Schorlemer:* Hochkirche, 1925, p. 103.

y reposer et pour s'y laisser remplir de dons célestes. Dans la scène p. ex. ce n'est pas uniquement le verbum visible qui appelle la foi, mais aussi le mystère indicible qui, enveloppant l'eucharistie, agit à sa façon et se rencontre avec les sentiments numineux du sujet contemplatif, les fascinant pour les renvoyer augmentés à l'homme, ou pour les unifier et les projeter plus haut.

Ce dernier fait nous prouve, en outre, qu'un effort personnel de l'homme vient renforcer l'action divine. Celle-ci ne provoque pas seulement, à l'aide du symbole excitatif ou fascinant, la réactivité de la foi soit latente, soit consciente, et du désir mystique soit spontané, soit évoqué. La volonté humaine peut, en s'ajoutant à la pression de l'objet divin, en *activer le courant*. Peut-être sont-ce des tierces personnes qui, en interprétant d'une façon inspirée l'objet médiateur, la Parole révélatrice ou l'élément excitatif, en majorent l'inspiration originelle. Il se peut aussi que l'enthousiasme contagieux de la foule qui accueille la grâce transmise par le phénomène, en augmente l'action. La personnalité illuminée ou la collectivité enthousiaste qui traduisent, chacune à sa manière, le message surnaturel, seront, elles-mêmes, des objets excitatifs dont les gestes ou les paroles prophétiques — symboles secondaires, — répercuteront et accentueront l'inspiration primitive de Dieu. La prédication protestante ne se contente pas d'être l'expression vraie de la Parole objective; l'expérience intime et l'élan du prédicateur l'enveloppant, elle se fait suggestive, insistante, motrice. Sans prétendre provoquer l'action divine, elle la seconde et la prolonge. Les mélodies du psautier huguenot participent, la plupart, à l'inspiration des strophes bibliques et en renforcent les virtualités religieuses. Si, dans la messe, l'action divine agit ex opere operato, bien des valeurs humaines: musique, choeurs et toute la mise en scène, savamment adaptée à l'affectivité humaine, l'accompagnent, l'amplifient et produisent chez les intéressés une exaltation de l'être psycho-physique. Dans bien des chants liturgiques, la phrase, l'air, le rythme se confondent avec l'inspiration d'en haut et la renforcent. Des tons hauts s'élancent, quand il est question de choses célestes p. ex. le mot «super» dans la 2. antiphone des premières Vêpres de Noël, ou le «in altis», le «in coelo». D'autre part, les notes basses marquent le «descendit» de l'offertoire du lundi de Pâques, etc. (495).

III. — *Le jeu combiné des dynamies objectives et subjectives.* — Le symbole met en contact les deux pôles de telle façon que les énergies complémentaires s'ajustent l'une à l'autre. Et d'abord les

(495) Cf. *Bewerunge:* Ueber Wortmalerei im Choral 1915.

*contenus divins* dont l'action est l'organe, s'adapteront aux besoins religieux du sujet. Si c'est l'amour de Dieu qui s'offre par le message de l'Evangile, son action éveillera les valeurs latentes de la charité, stimulera la foi ou fera naître la confiance du sujet. Si c'est la Loi divine qui s'affirme dans un «dies «irae», dans un sermon de carême ou dans la lecture du Psaume 130, la sainte terreur ou la « tristesse selon Dieu »(2, Cor. 7,10) s'assortiront au juste courroux du Seigneur. — L'action divine sera ensuite conforme au *degré de maturité* de l'assemblée cultuelle. Le manque d'intelligence, d'attention, de goût, d'intuition esthétique peut fermer les âmes grossières aux valeurs transcendantes du symbole. S'il s'agit de refléter la joie sereine d'une communauté mûre, la prédication pourra se mouvoir sur les cimes de la pensée spiritualiste. Visant par contre à une conversion instantanée, la parole méthodiste se servira d'images terrifiantes et le culte salutiste ajoutera à la parole missionnaire l'accompagnement énervant de ses cuivres et de ses chants à l'emporte-pièce. Les services bénédictins portent l'empreinte d'un dynamisme interne et d'une sobriété liturgique de belle tenue, tandis que la procession de la Fête-Dieu destinée à éblouir les hérétiques, déploie la pompe des vêtements sacerdotaux, et fait retentir l'éclat des fanfares. Guidés par un sens psychologique avisé, le général Booth et, comme lui, les liturgistes jésuites aiment à varier le jeu des symboles, parce que l'attention du peuple auquel ils s'adressent, «se lasse à demeurer trop longtemps fixée sur un même point» (496). — L'action divine et, par suite, l'aspect du phénomène s'adapteront également à la *situation psychique générale* d'une époque ou d'un milieu. Le spiritualisme des Alexandrins a finalement capitulé, dans l'intérêt de l'unité ecclésiastique devant le culte des icones prôné par un monachisme illettré. D'autre part, une puissante poussée de la vie religieuse a permis à la Réforme de se désintéresser des formes plastiques et voyantes, la parole lui suffisant. Il y a, même dans la vie individuelle, des périodes où l'âme est plus ou moins accessible à telle ou telle forme de l'action divine; il est des moments où la nudité d'un temple réformé répond à notre disposition religieuse, et d'autres, où notre sensibilité réclame l'action édifiante d'un sanctuaire enveloppé de beauté. — Enfin l'action divine se différenciera selon la *nature psycho-physique* de l'homme. Les données objectives de la grâce divine ayant pour objet le corps et l'âme, ses véhicules cultuels varieront et s'adresseront tantôt à la vue par l'image, tantôt à l'ouïe par la parole, tantôt au goût par l'aliment eucharistique, tantôt à l'odorat par l'encens, tantôt au

(496) *Eug. Choisy:* Le culte prot., 1926, p. 3.

toucher par l'imposition des mains; d'autre part, l'action divine et ses excitants symboliques intéressent soit l'imagination — un chemin de croix fait dérouler les souffrances du Christ sous les yeux des pèlerins —, soit la vie émotive — un cantique, comme « Salve, caput cruentatum», éveille, sous la croix du Christ un état d'âme fait de piété et de contrition —, soit la volonté — les questions que le pasteur adresse aux catéchumènes au jour de leur confirmation, sont destinées à provoquer de saintes résolutions; l'habit de fête (497) figurant la pureté, ajoute ses valeurs symboliques à l'essence de l'engagement —, soit l'intellect auquel répondra p. ex. la prédication d'un Schleicrmacher ou d'un Albert Bitzius.

### 3. Synthèse: Le rythme cultuel.

En principe les valeurs statiques et les vertus dynamiques du culte phénoménal sont appelées à se compléter en un rythme fait d'activité et de recueillement. Il comporte un contraste de tension et de relâchement, d'arsis et de thésis, de longues et de brèves; mais ce contraste se dissoud, car le rythme n'est pas un élément de scission, mais une force de liaison; il est l'ordonnance du mouvement et le déroulement des puissances du repos et du silence. Ce souci de l'eurythmie se manifeste dans tous les cultes. Aux origines des religions et dans la période de leur première consolidation cultuelle on peut encore saisir sur le vif ce travail de synthèse tendant à raccorder les parties mouvementées et les éléments immuables. Nous voyons S. Paul harmoniser les dérèglements de la cène en se réclamant d'une tradition liturgique, «car j'ai reçu du Seigneur...» (1. Cor. 11,13). La concurrence de deux formes de l'oraison dominicale nous prouve également qu'à une époque, où le N.-Père était déjà une forme statutaire du culte (Cf. Rom. 8,15 Gal. 4,6), la fluidité de certains morceaux subsistait encore (498). Même dans le complexe cultuel de la *messe*, arrêté jusque dans ses moindres détails, l'Eglise a, en admettant dans un cadre fixe la variabilité de certains éléments de nature « prophétique », réservé au culte un aspect de mobilité dynamique, et, pour le reste, «l'ordinarium missae» et le «proprium missae» se tiennent en équilibre, l'un stable, l'autre mobile et changeant. Empruntons un autre exemple à la vie cultuelle du catholicisme: *l'autel* y apparaît comme une grandeur fixe en tant qu'il symbolise la chose essentielle: le sacrifice du Christ ou le Christ lui-même. Ses fonctions sont pourtant exten-

(497) «Lass mich die Gerechtigkeit, wie ein rein Gewand bekleiden.»
(498) Cf. *O. Gilg:* Zur Kultfrage (Internat. Zeitschr., 1921,4, p. 235).

sibles en ce qui concerne les rites accessoires. Aussi l'interprétation de ses différentes acceptions varie. Hraban en énumère jusqu'à neuf: l'autel est l'image du coeur humain, de l'autel de Salomon, de la Trinité, de l'Eglise, etc.; il figure donc, d'une part, l'éternité de l'idée centrale du culte catholique, d'autre part, il traduit tantôt un aspect du dogme, tantôt une allusion typologique ou un souvenir historique en des allégories facilement transmuables qui, en dernier ressort, se rattachent pourtant tous aux fins eucharistiques de l'autel. Les rites qui s'accomplissent à l'autel, reprétentent donc une synthèse rythmée de valeurs statiques et d'expressions dynamiques (499). — On constate le même effort synthétique dans le *culte protestant :* La *Parole,* phénomène central, s'offre comme symbole à la fois statique et dynamique; statique dans sa forme consacrée, dynamique dans ses effets actuels. En tant que lecture régulière de passages bibliques, selon l'usage de l'Eglise anglicane, ou en tant que formule liturgique (oraison dominicale, paroles d'institution), elle revêt un caractère supratemporel et inflexible, tandis que ses énergies potentielles prédominent dans les explications et les applications homilétiques. — Et dans la *prédication* elle-même le rythme se poursuit en un va-et-vient pathétique. La pensée, liée à la donnée objective de la Parole, porte les rayons de ce centre lumineux dans la variété des choses et, ayant jeté un regard dans le monde, retourne vers son immuable point de départ, y cherchant les devises éternelles qui jugent ou transfigurent la vie de l'homme, qui humilient ou élèvent, consolent ou éclairent âmes, esprits et consciences. — Dans l'économie de la *Prière* nous relevons le beau rythme du langage liturgique des collectes catholiques qui est un héritage de la musicalité hellène (500) et un écho de l'exaltation de la primitive Eglise (501). Dans le culte protestant d'antiques oraisons classiques, telles que la confession des péchés de Th. de Bèze, qui établissent la liaison de l'Eglise d'aujourd'hui avec un grand passé, alternent avec des prières d'abondance, fruits de l'impulsion momentanée. — Mais c'est tout naturellement le *chant cultuel* qui réclame le rythme. Dans le plain-chant catholique la «tonica», le son final, est l'élément statique, tandis que le «ténor» est l'élément dynamique. Il y vibre un rythme d'accentuation qui comporte le «cursus velox», «tardus» ou «planus». La cantilène huguenote a, comme le chant grégorien, dont elle dérive, une intuition particulièrement intense du rythme. Nous empruntons à un spécialiste la définition

(499) *J. Sauer:* Symbolik des Kirchengebäudes, 1902, p. 155 s.

(500) Cf. Jahrb. f. Lit. Wiss. III. 8.

(501) *L. Loisy:* Le style rythmé du N. T. dans: Revue de psychol. normale et pathol. du 15 mai 1923.

du rythme dans les Psaumes: «Nous appelons rythme l'effet produit par la succession phrasée de sons musicaux en concordance et sous la dépendance du mouvement requis, et aussi du mouvement métrique dans lequel les phrases littéraires sont emportées par la prononciation. Il s'agit ici de l'alternance des syllabes longues et des syllabes brèves, fournies par les paroles, avec les temps forts et les temps faibles de la musique» (502). — Le desideratum essentiel du mouvement cultuel protestant est de voir introduire un moment de recueillement dans l'organisme du culte dominé par l'action incessante de la Parole. Ce voeu n'est pas seulement inspiré par un besoin mystique, mais aussi par la volonté de rompre l'autocratie des éléments dynamiques en leur donnant une contrepartie d'ordre statique. On observe cette alternance d'éléments fixes et d'éléments mobiles non seulement dans tel ou tel ordre liturgique, mais aussi dans l'*organisation générale* de la vie cultuelle. Différents types de culte de l'une ou de l'autre qualité se relayeront: cultes d'adoration et cultes d'évangélisation; cultes de méditation biblique et cultes de consécration. Cette harmonie des deux qualités n'est pas toujours facile à réaliser. Vouloir saisir des phénomènes dans leur devenir biologique, c'est souvent les surprendre dans leur conflit. *Deux aberrations* compromettent le rythme voulu. La fixité statutaire crée une accoutumance qui ankylose toutes les forces vitales du culte. D'autre part, la persistance des manifestations motrices crée l'énervement et la fatigue.

Dans le *premier* cas, la *stabilité* rigide arrête toute éclosion spontanée. On revient sans cesse à des formes figées et trop connues. Une richesse intangible appauvrit. La répétition sempiternelle d'articulations sacrosaintes favorise le mécanisme et provoque la lassitude. Chanté continuellement, le plus beau cantique perd son charme (503). Certaines salutations ayant leur place attitrée dans chaque culte et qu'on regretterait pourtant de voir disparaître, sont comme le sel qui a perdu sa saveur. Ou bien: le silence des quakers qui peut être si riche en révélations, peut aussi, s'il n'en sort pas la dynamie prophétique, se coaguler en une stupeur stérile. «La mystique inerte... est un poids tout comme le formalisme ecclésiastique» (504).

Dans le *second* cas, le *dynamisme surexcité* donne au culte un aspect de perpetuum mobile. Le mouvement cultuel qui travaille

(502) *J. Ver:* Le psautier huguenot. Christ. Soc. 1928 5-6, p. 632.

(503) Cf. *Lestringant:* A propos de Liturgie, dans: «Confiance», 1927 p. 15.

(504) *J. W. Rowtree:* C. E. Stephen and the Society of Friends, cité par: *Hodgkin:* Schweigender Dienst. éd. *Otto,* 1921, p. 42.

actuellement les Eglises protestantes, souffre d'une surabondance d'énergies cinétiques. On stimule l'attention de l'assemblée par des formes imprévues; on frappe l'esprit par un vocabulaire inédit; on aiguillonne la conscience par des images hautes en couleur; pour combattre l'ennui des cultes reçus, on invente des services dramatiques, épiques, musicaux, sans tenir compte de la tradition. Ne s'inspirant que des goûts de la génération actuelle, un individualisme capricieux sacrifie d'un coeur léger les valeurs émotives de la forme héréditaire. On introduit dans le culte une foule de moyens excitatifs: projections lumineuses, fracas de cuivres, soli, récitations, chants alternés (505). Tous ces phénomènes s'enchaînent sans unité et dispersent les virtualités du sentiment religieux. La multiplicité des essais liturgiques qui, dans les Eglises de la Parole, se proposent de refouler le message oral, compromet le rythme cultuel et décontenance le peuple protestant qui ne se sent plus dirigé par des principes puisés aux sources mêmes de la pensée réformatrice.

Dans toute l'histoire du culte *on voit aux prises les deux principes* de phénoménalité cultuelle dont nous venons d'examiner la relation, celui de la stabilité et celui du dynamisme. Ils se cherchent pour s'équilibrer, ou ils se rencontrent pour se heurter. D'ordinaire la lutte éternellement indécise du spiritualisme et du réalisme symbolique ou matérialiste est aussi une compétition de la spontanéité prophétique et de la tradition canonique; le prophétisme se sert de préférence des forces dynamiques du phénomène cultuel, tandis que le ritualisme traditionnaliste s'appuie volontiers sur les formes statiques du culte. Cela s'explique par le fait que les phénomènes souples, variables et même impétueux de la parole ou de la prière conviennent aux forces motrices de la volonté de Dieu, de sa grâce, de son Esprit et de sa Parole, dont le spiritualisme prophétique est le messager; le ritualisme réaliste trouve de son côté un appui dans les valeurs statiques de l'être absolu. Il ne faudrait pourtant pas généraliser le fait de ces affinités électives du spiritualisme et de la vertu dynamique et, d'autre part, du ritualisme et du principe statique. La mystique spiritualiste est, par exemple, de par sa nature, agitée et inquiète dans son affectivité première, mais elle aspire à la profonde stabilité de l'union et s'accommode par suite de formes cultuelles qui, dans une suspension de tout mouvement, symbolisent la quiétude parfaite qu'elle désire. D'autre part, l'agitation d'un dynamisme forcené peut, elle aussi, aboutir à un mécanisme, au lieu de conduire à une spiritualité qui

(505) *Lic. Strewe:* Liturgie als Handeln und Schauen, 1920.

coule de source. Ainsi, malgré l'énervement qu'il produit, le culte méthodiste produit une impression de monotonie. Son obsession de vouloir accentuer la finalité de ses efforts par des formules stéréotypées et par les symboles uniformes de l'ordo salutis, c. à d. d'un schéma religieux rigoureusement prescrit, frise le formalisme. Les illuminés autour de Karlstadt ne se virent-ils pas entraînés dans les voies d'un légalisme cultuel?

La réalisation d'un rythme cultuel préoccupera toujours ceux qui veulent épargner à la manifestation cultuelle le conflit de poussées convulsives et de résistances paralysantes, ou l'alternance néfaste d'une congélation des foyers vitaux du culte et d'une liquéfaction de ses données concrètes. A l'enchaînement organique de toutes les possibilités religieuses doit correspondre une belle harmonie des phénomènes d'action propulsives et des symboles de paix parfaite. L'idéal à réaliser serait une forme classique du culte dans laquelle la fixité des phénomènes ne serait pas due à un affaissement de la vie religieuse, mais à une haute-tension constante, provoquée par l'action des forces objectives et subjectives; se renouvelant en un rythme régulier et continuel, ces dynamies pénétreraient la forme par l'idée.

---

## IV. Les valeurs de la phénoménalité cultuelle: Le style.

La synthèse idéale des qualités statiques et dynamiques du culte que nous venons d'esquisser, touchent de près à un problème spécifiquement esthétique. Si c'est un rythme que produit le balancement des valeurs gravitantes et propulsives, ce sera le *style* liturgique que réalisera l'association de deux nouvelles vertus du phénomène cultuel: *l'unité* et *la variété*. Nous nous rendons compte que le style n'est pas identique à la forme elle-même; c'est son esprit que traduisent des formes parfaitement adéquates. Une combinaison harmonique de la variété et de l'unité du culte a pour but de concilier, d'une part, ce qui, dans chaque expression cultuelle, prise isolément, est original et, d'autre part, ce qui est commun à toutes. Ou précisons: l'unité se rapportant à l'essence du phénomène et à la multiplicité de la forme, il s'agit d'associer ce qui, dans l'unité, est essentiel et ce qui, dans la variété, est formel.

## 1. L'unité des formes liturgiques.

### a) L'idée dominante.

Il nous faut préciser avant tout *l'idée dominante* qui constitue cette unité. L'unité absolue n'est qu'en Dieu. En lui se rencontrent l'amour et la justice, la colère et la bonté indicible. Le culte qui prétend être le miroir et l'organe de la révélation divine, reflétera l'unité de l'être divin. D'autre part, le but suprasensible de la vie religieuse est d'atteindre à l'unité de l'âme, soit dans la paix avec le Père céleste, soit dans l'union mystique avec l'Absolu. Le culte voulant être une figuration de l'état de la conscience du sujet religieux, visera donc également à une unité conforme à celle de la vie de Dieu. Toute sa constitution sera logiquement le symbole de l'unité divine et de l'unité psychique. La *conception catholique romaine* fait puissamment valoir cette idée de l'unité du culte. Si chaque messe transmet aux croyants des grâces spéciales et rend à Dieu la gloire qui lui est due, c'est le Christ, seul pontife et victime unique, qui, dans la multiplicité des officiants et des hosties, agit et s'immole. Comme en une messe supratemporelle, il demeure l'artisan de l'unité des hommes rachetés par son oeuvre, l'unique chef et le Pneuma de son corps. D'autre part, Dieu, unité éternelle, accueille le sacrifice de son Fils en embrassant d'un seul regard la communion des saints que symbolise l'unité de cette oblation collective de l'Eglise. L'unité de la langue liturgique favorise cette unité cultuelle. Rome a imposé le latin aux Eglises d'Occident sans accommodements. Elle n'a accordé qu'une seule exception à la mission slave de Cyrille et de Méthode qui se placèrent sous son égide (506). — Dans la réalité concrète et pour un autre motif *l'unité* de culte cath. rom. est parfois *rompue*. Etant donné que seul le prêtre est le sujet de l'office eucharistique et qu'il agit non seulement en remplacement du Christ, mais aussi au nom de la communauté, il n'est pas indispensable que celle-ci soit présente au culte. Il en résulte «une disjonction de l'autel et de la nef, du prêtre et de la communauté» (507).

---

(506) Les Eglises de l'Orient ne possèdent pas une langue liturgique uniforme. La liturgie fut traduite (ainsi que la Bible) en langue vulgaire, arménienne, géorgienne ou slave. Tant que les Goths habitaient l'Orient, ils avaient une liturgie en langue germanique. On rencontre en Egypte des liturgies coptes, en Asie mineure des liturgies syriennes, arméniennes et même une liturgie arabe. A une époque plus récente, la liturgie byzantine a été traduite en langue roumaine; il y a, en Orient, même des liturgies bilingues. Cf. *Baumstark:* Vom gesch. Werden d. Lit., 1923, p. 97.

(507) *W. Birnbaum:* Die kath. lit. Bewegung, 1926, p. 31.

Il faut d'ailleurs reconnaître que les promoteurs du mouvement liturgique cherchent à accorder une place importante à la coopération des croyants en soulignant le fait que l'Eglise est «corpus Christi mysticum». «Le peuple ne doit pas seulement assister au culte, mais joindre sa prière et son sacrifice à ceux du prêtre» (508). Et c'est encore l'unité du Christ qui constitue l'unité du culte. Quoi qu'il en soit, l'Eglise ramène au fait fondamental du sacrifice de la messe toutes les possibilités de l'action divine et toutes les variétés du sentiment religieux qui, dans le culte, cherchent leur objet ou recueillent les effluves du divin. — Chez les *protestants* aussi, l'unité du culte relève en principe de l'unité divine. Le même culte glorifiera peut-être la sainte majesté de l'Eternel et la grâce du Père céleste; il n'y aura pourtant aucune discrépance entre les deux énoncés liturgiques, les deux supposant que Dieu est un. D'autre part, il y aura une liaison interne entre la figuration de deux états d'âme aussi distants l'un de l'autre que p. ex. la contrition et la reconnaissance, puisque les deux se confondent dans une même vie spirituelle orientée vers Dieu qui est un. «Etant donné que la figuration religieuse ne peut représenter les conditions humaines que dans leur rapport avec Dieu, elle aura toujours à sa base la relation avec l'unité absolue, et c'est elle qui ici (dans le culte) est essentiellement dominante, de sorte que la multiplicité n'apparaît pas comme un moyen de figuration» (509).

Toutes les déformations qui émiettent l'unité du culte, proviennent de ce que le contact avec le Dieu unique et un est interrompu ou relâché. Alors la pensée profonde se retire de l'action rituelle, la parole se sépare du Verbe; on voit ici un élan mystique cloué sur place et là un appel divin se perdre dans le vague. Tel service ne sera plus qu'un assortiment de différents numéros, de beaux morceaux peut-être, dont les tendances extrinsèques ou la mentalité discordante obligent pourtant le sentiment religieux à faire en quelque sorte des cabrioles peu conformes à la gravité liturgique (510). D'autres disjonctions, d'ordre *personnel*, procèdent de la même déficience religieuse: l'éloquence du prédicateur se détache des données de la révélation; la virtuosité artistique d'un organiste infirme le principe de l'humilité religieuse; un sacerdoce, jaloux de ses prérogatives, immobilise les aspirations spontanées de la col-

(508) *Bihlmeyer:* Oremus, p. 6, cité par *Birnbaum*, p. 81.

(509) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. éd. Frerichs, 1850, p. 87.

(510) *Hanne:* MGK. Ostpreussenheft, 1927, p. 27, cite un plan de culte qui, placé sous la devise: les devoirs moraux du chrétien, comportait les trois motifs suivants: 1) Venez, adorons! 2) Soyez chastes comme Joseph! 3) Patrie d'abord!

lectivité; les exaltations subjectives du prieur sectaire écartent les symboles éternels. On verra donc se produire des arrêts de la vie spirituelle, des interceptions de forces religieuses, un retardement d'impulsions bénies, bref, une désarticulation de l'économie cultuelle qui a pour cause profonde la rupture des liaisons transcendantales et qui nuit à la beauté du culte, irréalisable sans l'unité dans la variété.

### b) Le caractère artistique de l'unité cultuelle.

Chaque oeuvre d'art exige l'unité. Si le culte réalise l'unité, son unité sera un symbole à la fois artistique et religieux. Afin que le culte soit une oeuvre d'art, il faut que ses parties s'unissent organiquement. Elles observeront, premièrement, l'une vis-à-vis de l'autre, une *saine mesure*. Deuxièmement elles s'associeront, grâce à une *poussée interne*, et, se subordonnant à l'idée dominante du culte, elles obéiront aux impulsions d'une *harmonie préétablie*.

#### α) *Le sentiment de la mesure.*

L'idée du Beau suppose un profond *sentiment de la mesure*. Seul un génie gigantesque comme Michel-Ange ou Rembrandt peuvent oser rompre l'équilibre des éléments qui constituent une oeuvre d'art, sans en détruire l'unité. Quiconque méconnaît la loi des proportions, trahit l'idéal de l'unité cultuelle. Aucun élément phénoménal ne doit donc s'étendre au détriment des autres. Quoique, dans le culte protestant, la prédication puisse passer pour le symbole central, le prédicateur qui ferait naître l'impression que tout ce qui n'est pas son sermon, n'aurait qu'une importance secondaire, violerait l'harmonie cultuelle. Le liturge qui débiterait des oraisons interminables ou ferait chanter de trop nombreuses strophes, l'organiste, dont la virtuosité prétendrait à une trop large place dans l'ensemble du service, commettraient un crime contre la beauté du culte en en compromettant l'unité. Chaque élément du culte a, selon son importance intrinsèque, une latitude déterminée dans l'économie cultuelle. Cette latitude peut, d'ailleurs, varier selon les besoins de l'heure. Du temps de la Réforme une longue prédication répondait aux besoins d'un peuple longtemps privé de l'annonce approfondie de l'Evangile; la prière liturgique était par contre sobre et concise. Il ne régnait pourtant aucune disproportion entre ces deux complexes; l'unité du culte était sauvegardée. Du reste l'instinct cultuel découvre, l'heure venue, le remède de tout déhanchement liturgique. *Zwingle* avait accordé la suprématie absolue à

la Parole dans son culte dominical. Orgues et musique religieuse en étaient bannies et les parties parlées n'étaient même pas équilibrées par le chant de l'assemblée. Dans les années héroïques du début cette austérité spiritualiste avait pu suffire pour l'édification d'âmes tournées vers la révélation. Mais, peu à peu, la Suisse alémanique tendit vers une unité plus harmonique. Après Bâle, Berne et S. Gall, la ville de Zurich, elle-même, réintroduisit, en 1598, le chant qui avait déjà pénétré dans le culte de Zurich-campagne (511). Une rectification en sens inverse se produisit dans *la liturgie luthérienne*. La musique religieuse ayant envahi le culte, la disproportion qui en résulta, dut être ramenée à de plus justes mesures. Quoique Luther eût eu l'intuition du cantique collectif, ce fut vers le *motet*, c. à d. vers le chant artistique du choeur, que s'étaient portées ses prédilections. Bâti sur une courte phrase, tirée de la Liturgie catholique ou empruntée à la musique populaire, le motet servait d'expression musicale aux versets de l'Introït et du Graduel. Mais ce furent surtout les chants accompagnant la lecture de l'Evangile ou amorçant la prédication qui renfermaient les possibilités d'un déploiement musical. Un réflexe spontané de la Parole biblique, une espèce de prédication en musique (512), jaillit comme un tribut ressortissant à l'ordre du Beau, comme un sacrifice spirituel s'insérant dans la tradition idéaliste de la Réformation. Le motet est la gaine printanière de laquelle se dégagera l'été de la *cantate* cultuelle. H. Schütz en sera le Démiurge, J. S. Bach le Verbe. Cependant à la longue le culte ne supporta pas cette surabondance de la musique; la liturgie luthérienne refoula l'intermède encombrant composé de choeurs, de soli et de musique orchestrale. En cessant d'être un humble organe de la Parole, la musique avait désagrégé l'unité du culte. La cantate devait disparaître dès après la mort du grand Bach.

De nos jours on recherche une nouvelle répartition des données liturgiques: la prédication protestante commence à être détrônée ou du moins effacée par une prière devenue plus pathétique que la collecte entortillée du 16. s., par une musique moins débordante que du temps des grands cantors et par les symboles concrets qu'on redoute moins qu'à l'époque des puritains. L'unité du culte ne dépend pas d'un schéma intangible, mais du sentiment de mesure qui accorde à chaque facteur cultuel l'extension sollicitée par les nécessités religieuses. Elle n'est pas une grandeur fixe, comme dans le catholicisme, mais une valeur dynamique.

(511) Cf. *C. Horn:* Kultus und Kunst, 1924. *Goldschmidt:* Das gottesdienstliche Leben in der Schweiz.

(512) *A. Schweitzer:* J. S. Bach, 1908, p. 49.

De même que celui des éléments liturgiques, le rôle des *agents personnels* demande à être réglé par les vertus d'un belle proportionnalité. Si, chez les sectaires, la communauté accapare le rôle du liturge, dans l'Eglise romaine un individu, le célébrant, est l'organe attitré et primordial des fonctions liturgiques. Dans la secte le liturge n'est qu'un préchantre ou un stimulateur, dans le culte catholique l'assemblée n'est qu'un interlocuteur subalterne. Le mouvement bénédictin s'efforce, il est vrai, de remédier à la rupture de l'équilibre entre un sacerdoce suréminent et une assistance inerte. En tout cas, la situation inégale des parties intéressées cause un déplacement de la polarité cultuelle qui est nuisible à l'unité esthétique du culte.

### β) *La poussée interne.*

L'idée du Beau suppose en second lieu une *connexité organique* des différents éléments liturgiques et une coopération spontanée des divers mandataires chargés de l'action cultuelle. Dans le domaine des *formes* — nous parlons de l'idéal du culte évangélique — chaque partie du culte doit prévoir et préparer toutes les manifestations suivantes. La cantique dérivera de la prière ou résumera le sermon; la prière annoncera la Parole ou en ramassera les inspirations; le choeur interprétera le message du prédicateur, et le jeu d'orgues disposera les âmes à l'adoration; la musique sera adaptée au texte, le texte appellera l'air (513); les symboles visuels expliqueront ceux que recueille l'ouïe, l'attitude du corps s'adaptera, en une corrélation mystique, à la nature de l'espace sacré. Dans l'office catholique la musique a capella de Palestrina et de ses contemporains est « grandement dans le style », parce qu'une parenté interne la rapproche du chant grégorien du prêtre, tandis que la musique instrumentale du 18. et du 19. s. rompt l'unité stylistique du culte en créant un «second foyer d'inspirations à côté de l'autel» (514). — Dans le domaine des *personnes*, le liturge sera, pour des raisons d'ordre, le porte-parole de l'assemblée, l'assemblée sera l'écho de l'officiant, le choeur sera le double artistique de la communauté. Dans sa belle liturgie de la s. cène, Zwingle a envisagé le dialogue du pasteur et des diacres. Dans certaines créations cultuelles de nos jours (Otto) et dans le programme de liturgistes modernes (Monastier-Schroeder) le diacre ou les anciens

---

(513) Il est déplorable que de grandes mélodies soient si souvent adaptées à des textes qui ne sont pas à leur hauteur.

(514) Cf. *F. Volbach:* Ueber Stil i. d. kirchl. Mus. (Mus. sacra), 1925, p. 325 ss.

sont appelés à fonctionner à côté du presbytre. Cette coopération n'admet ni solution de continuité, ni raccordements fortuits, ni confusion de styles, ni singularité incongrue. Un courant de vie emporte de ses flots montants et décroissants les actes et les personnes. Ce flux amène des moments de plénitude que précèdent des attitudes d'attente passionnée et que suivent des états bienfaisants de détente, ou des élancements vers l'action. Le mouvement de la vie qui pénètre également tous les organes du culte, verse de l'onction sur chaque geste et communiquera à chaque parole de la gravité et de la joie à la fois. Il témoigne de l'unité interne du culte et dévoile *l'harmonie préétablie* qui est le critère de toute oeuvre d'art.

### c) Les conditions confessionelles de l'unité cultuelle.

La limitation et la dispersion des puissances spirituelles ayant fait naître une foule de disciplines religieuses, chacune cherche, dans son rayon, à réaliser le principe de l'unité, selon sa compréhension particulière du fait religieux. Leur économie cultuelle reflétera l'idée directrice de leur croyance.

C'est ainsi qu'une conception sacramentelle du salut chrétien se trouve à la base de la *Liturgie catholique-romaine*. Elle domine l'office de la messe et lui subordonne ou lui agrège toutes les autres cérémonies et dévotions. Il en résulte l'unité du culte dans toute son ampleur et dans toutes ses variétés. Comment cette unité s'est-elle effectuée au cours des siècles (515)? Il serait faux d'admettre que la Liturgie, primitivement une, se serait différenciée avec le temps. L'évolution contraire est conforme à la réalité historique. Partant d'une variété de formes d'origine locale ou d'une diversité de traditions historiques, l'évolution conduisit à une unification progressive. Peu à peu les éléments les plus différents s'amalgamèrent: le contenu spécifiquement chrétien remontant au Christ, la prière synagogale, les rites mystériques, les improvisations individuelles (516), l'impulsion donnée par certaines personnalités telles que Sérapion, S. Basile, Pierre de Léride, le pape Gélase, peut-être S. Grégoire, les instincts impersonnels de la collectivité, des particularités de race, de langue, la diversité des conditions politiques. L'unification s'étant accomplie dans quelques centres religieux, dans certains pays délimités, comme l'Egypte, ou dans les métropoles politiques, il s'agissait encore de surmonter le parallélisme du culte épiscopal et du culte monastique. L'esprit logique de Rome et la

(515) Cf. *A. Baumstark:* Vom geschichtl. Werden der Lit., 1924, 1—5.

(516) *Justin I.* Apol. 67. MSG, 6, 420.

langue latine rendirent de plus en plus homogène la formation de la Liturgie occidentale qui fut moins exposée que celle de l'Orient aux heurts de la controverse dogmatique. Pour ne pas se dissoudre, le rit romain récusa l'hymnologie lyrique des jeunes races cisalpines, résista, en Italie du moins, aux flamboiements de l'art gothique et, s'opposant à l'invasion de la piété subjective ainsi qu'aux dévotions particulières du célébrant ou des fidèles, l'Eglise sauvegarda, avec le caractère social, l'unité du culte rendu inviolable depuis l'institution de la congrégation des rites par Sixte V (1590). Les archéologues découvrent bien différentes couches de formes liturgiques qui, au cours des âges, se sont superposées les unes aux autres, ou les linéaments de configurations aujourd'hui disparues, comme on discerne encore, emmuré dans les parois de certaines cathédrales gothiques, le cintre roman de quelque portique désaffecté. Mais, en dépit de ces rares anachronismes, l'unité de la Liturgie romaine est acquise; une vénérable patine revêt également les reliques d'un passé évanoui et les beautés monumentales de l'état actuel.

Le *protestantisme* ne peut pas se vanter de posséder un type cultuel unique. Seuls les Anglais possèdent, dans leur Common Prayer Book, le lien unitif et un cérémonial qui leur prescrit les attitudes à observer et les textes à méditer. Dans les autres Eglises protestantes le culte varie d'un territoire à l'autre, souvent d'un temple à l'autre. N'existe-t-il pas en Allemagne, d'après un récent recensement, 416 groupements évangéliques ? Il existe pourtant un schibboleth pour tous les cultes protestants; c'est *l'esprit biblique* qui constitue leur unité spirituelle. Il y a des temples protestants dans le choeur desquels se dresse un somptueux autel garni de cierges et il y en a d'autres dont les murs sont nus comme la table qui a remplacé l'autel; mais il est un symbole qu'on rencontre partout, où s'assemblent les fidèles luthériens, anglicans, calvinistes, méthodistes, à Wittemberg ou à Genève, à New-York ou à Stockholm: la Bible. L'esprit biblique est l'A et l'O de chaque service. La prière est parsemée de locutions bibliques, le cantique enguirlandé de souvenirs bibliques, la lecture composée de passages bibliques; le sermon n'est que l'étude d'un texte biblique; les gestes — bénédiction ou imposition des mains — sont d'origine biblique; les images qui ornent le temple, racontent l'histoire biblique; les versets inscrits sur les murs annoncent la vérité biblique; les sacrements conservent la simplicité biblique. Ce caractère biblique n'est pas uniquement une forme extérieure. L'esprit biblique qui a son point de mire dans l'Evangile, attire dans son orbe toutes les pratiques liturgiques et féconde de ses puissances toute

la piété protestante. «Sufficient piis pauci, moderati, simplices, *nec alieni a verbo Dei* ritus» (517). De nos jours, on a cherché à donner à cette inspiration biblique du culte un fondement plus réfléchi. On s'est préoccupé d'introduire dans les services l'ensemble de la révélation et non seulement les péricopes du système carlovingien que l'Eglise luthérienne avait adopté presque sans contrôle. On a essayé de subordonner les différents textes à lire ou à méditer à une pensée directrice qui assurera l'unité au cycle cultuel de *l'année* et à l'ordre de chaque service. C'est dans cette intention que l'Evangéliaire de M. Linderholm (518) a choisi l'idée du royaume de Dieu comme leitmotif dominant le message cultuel de toute l'année religieuse et de chaque service.

Ce n'est pas seulement le temps et l'éternité qui se rencontrent dans l'unité cultuelle qu'inspirent soit la religiosité sacramentelle, soit l'esprit biblique, mais le *passé* et le *présent* aussi s'y rejoignent. Aucun culte ne peut subsister sans *tradition*. En fondant leurs Eglises, les réformateurs durent leur donner non seulement un fondement éternel, mais aussi une lignée historique. Pour établir une tradition cultuelle parfaitement classique, ils s'inspirèrent des formes «les plus simples» que signale le N. T. (519). Dans chaque baptême se renouvelle pour l'enfant l'histoire spirituelle de son peuple et de son Eglise. Le culte d'inspiration biblique unit l'Eglise triomphante à l'Eglise militante. Une «nuée de témoins» environnent ceux qui se rendent au culte. Cette communion des saints se réflétera dans la coutume rituelle, dans le langage liturgique et même dans certains détails tout extérieurs, tels que la conservation de la robe d'Eglise luthérienne qui est une copie de la robe de docteur que Luther revêtit le 1er octobre 1524 pour monter en chaire après avoir quitté le froc. Schleiermacher a pu dire que « la plus grande faute d'une liturgie serait d'être moderne»(520). «Dans l'Eglise, la différence d'aujourd'hui et d'hier... doit s'effacer, rien ne doit avoir l'air de dater d'aujourd'hui». Cela ne revient-il pas au précepte de Léonard de Vinci «qu'il faut fuir autant que possible les modes de son temps»? La poésie moderne est rarement de qualité liturgique. Les rationalistes ont osé moderniser les cantiques du passé, voire même les paroles de l'institution de la cène et le N.-Père, pour

(517) Conf. Helvetica posterior.

(518) *E. Linderholm:* Neues Evang. Buch; Deutsch. 1924.

(519) *Luther*: Ed. d. W., 8, 435: «Si igitur invenias fideles, qui simplicissimum hunc ritum imitantur... omissis omnibus, quae per homines adjecta sunt, cur tu haereticos dixeris nisi Christum quoque haereticum simul criminari velis.»

(520) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. 1850, p. 166.

les adapter à leur goût et à leur théologie; leur oeuvre est anéantie, parce qu'en dédaignant les valeurs de la tradition, ils ont méconnu le caractère supratemporel de l'unité cultuelle. Aujourd'hui encore certains cultes cinématographiques et autres innovations nous viennent de pays nouveaux ou de milieux citadins qui n'ont plus aucune compréhension de la tradition. On dresse l'idole de la technique moderne dans le cadre intemporel du sanctuaire chrétien. Le pasteur zuricois qui préside à des actes cultuels en costume de ville, compromet le principe de l'unité liturgique. Pour être unitif, le culte n'a pourtant pas besoin d'affecter un air vieillot ou archaïque; il revêtira une tenue, qui, à tous les âges, est reconnue comme belle: la grâce qui s'attache à l'esprit biblique, conférera au culte ce caractère classique.

Il y a une autre antinomie que l'unité, reposant sur l'esprit biblique, réduira, celle de la *ville* et de la *campagne*. Il n'est pas toujours possible de transporter à la campagne des ordres du culte composés pour la ville. Le chant cultuel s'en est ressenti dans les territoires luthériens du 16. et du 17. s. Adapté aux moyens artistiques de la ville, il périclita à la campagne et, dans la misère de la guerre de 30 ans, même dans les villes. Il s'agit de trouver un type fondamental qui sera susceptible d'une réduction ou d'une extension organique selon les besoins de l'endroit et de l'heure. M. Monastier-Schroeder recommande «un système de rotation dans une paroisse, ou un système de cultes parallèles entre les paroisses d'une grande ville; des services préparés de longue main, alterneront avec ceux beaucoup plus simples que la nécessité demande» (521).

Mais comment le culte protestant s'accomodera-t-il des *différences confessionnelles?* Nonobstant les principes bibliques qui les unissent, il y a entre les Eglises luthérienne et réformée une divergence dogmatique et même une hétérogénéité de tempérament qui les partage. Comment unir en un seul culte le service puritain et la liturgie luthérienne? Cette synthèse a été tentée à deux reprises: la première fois, dès le 16 s., dans les Eglises de l'Allemagne du Sud qui maintinrent les grandes lignes du type réformé, alors même que le luthéranisme sévère avait envahi leurs territoires. C'était le cas du Wurtemberg (1553), d'Augsbourg (1555), de Strasbourg (1598), de la Petite-Pierre (1605) et de quelques villes libres (522). A *Strasbourg* la charpente liturgique construite par Bucer ne

(521) *Monastier-Schroeder:* La musique dans la liturgie. Revue de théol. et de philos. (Lausanne) 1928. Janvier—mars, p. 76.

(522) Cf. *Graff.* Gesch. der Auflösung d. alten gottesdienstl. Formen. 1921, p. 54 ss. 150 ss.

fut pas modifiée, mais, avec le dogme, les accessoires de la liturgie luthérienne pénétrèrent dans les Eglises. L'art enlaça l'ordre du culte autochtone. Des images datant du 17. et du 18. s. ornent, aujourd'hui encore, les temples strasbourgeois (523). Le culte, quoique d'ordre réformé, n'a plus rien de puritain. — La *seconde tentative* d'unir les cultes luthérien et réformé fut moins heureuse. Elle fut entreprise par le roi de Prusse Frédéric Guillaume III, qu'on a appelé le liturgiste sur le trône. Le roi, ayant confié l'élaboration d'une «Agende» qui concilierait les particularités des deux cultes à l'évêque Eylert, avait eu le sentiment très juste que son mandataire avait «quitté le terrain historique» et il ordonna qu'on «recourût au père Luther». Si nous examinons le dosage des éléments réformés et luthériens, nous constatons que la tendance luthérienne prédomine (524). Quoique envisagée d'un point de vue élevé, l'entreprise avorta et même la révision de 1894 ne donna, selon l'aveu de l'un des collaborateurs les plus éminents, qu'un «résultat minime» (525).

Pour assurer une belle unité liturgique au culte, il faut donc avant tout respecter ses traits héréditaires. On peut, à la rigueur, réunir dans un même système des éléments d'origines diverses. Tous les cultes portent des traces d'incrustations hétéroclites. Mais il est difficile de concilier deux températures spirituelles. Le culte luthérien et le service réformé obéissent à des orientations différentes; la liturgie *luthérienne* est une messe émondée suivant les principes de la Réforme, oeuvre imparfaite, pleine de contradictions, éternisant le provisoire, mais offrant un cadre aux valeurs esthétiques, aux «cérémonies» (service de l'autel, vêtements sacerdotaux, cierges, psalmodie, répons, signes de croix, élévation). Un élément mystique, la conception de la présence du Christ dans les espèces de la cène, avait poussé Luther à donner une importance particulière aux éléments sensibles du culte. — *Zwingle, Bucer, Calvin,* avaient par contre hardiment quitté l'antique manoir de la messe pour se construire en plein soleil une demeure liturgique conforme à leur intelligence spiritualiste de l'Evangile. En principe, leur culte ne tolérait que la prédication et la prière et excluait tous les accessoi-

(523) Luther ayant recommandé de décorer les sanctuaires de représentations bibliques pour stimuler la foi (Ed. d'E. 30, 372), on voit une suite d'images de l'histoire sainte se dérouler sur la balustrade des tribunes de S. Aurélie et de S. Pierre-le-Vieux.

(524) Le roi avait utilisé certaines liturgies réformées de Neuchâtel (1713-1717), la communion et la préparation à la s. cène, ainsi que la formule de distribution revêtant un caractère calviniste.

(525) *Kleinert:* Der preuss. Agenden-Entw. Theol. Stud. u. Kritiken, 1894.

res artistiques qui risquaient de compromettre la suprématie de la gloire divine ou de détourner les esprits de ce qui devait être l'unique objet de leur méditation, la révélation biblique (526). Quoique le hasard ait rapproché plus tard les deux formes confessionnelles du culte protestant, en ce qui concerne sa structure extérieure, sa constitution fondamentale reste différente de part et d'autre. Partout où la conscience confessionnelle est vivante, une conciliation des deux types est irréalisable. Bien des huguenots cévénols s'insurgent contre un crucifix placé sur un autel et encadré de cierges. D'autre part, des luthériens sévères se sentent dépaysés dans le sanctuaire dénudé des réformés et, accoutumés aux reliques de la messe catholique, trouvent aride l'ordre du culte calviniste. — On constate pourtant aujourd'hui de nouveau certaines tendances visant à rapprocher, sinon à unir les deux cultes. Dans certains cercles réformés on voudrait remédier à la pauvreté puritaine, mais on n'y admet qu'un seul élargissement du cadre traditionnel et qu'un seul *déploiement de la Parole:* la musique et le chant (527). La Parole restera le centre du culte. Mais même dans ces milieux réformistes, l'image, le geste rituel, l'objet sacré continuent à susciter l'ancienne méfiance réformée (528).

Il peut y avoir une assimilation plus ou moins grande des deux types confessionnels du protestantisme, une fusion entière en un style protestant n'a pas été réalisée jusqu'à ce jour. Dans ce domaine aussi Luther pourrait dire à Zwingle: « Vous avez un autre esprit que nous!» L'entente sera d'autant plus malaisée que le luthéranisme actuel s'oriente vers la Haute-Eglise et vers la Liturgie catholique et s'apprête à enrichir la matérialité symbolique contre laquelle se bute l'idiosyncrasie du spiritualisme puritain. On a l'impression que de nombreux luthériens sont disposés, par amour des

---

(526) *Goebel:* Die Gottesd. Ordn. in d. ref. Kirche, cité MGK, 1926, XII, p. 328, établit trois critères du culte réformé: la simplicité, la biblicité et l'opposition consciente à tout service sacerdotal de l'autel.

(527) Le mouvement cultuel français de Mazamet veut «aider à la restauration et à l'amélioration de notre musique sacrée». L'association «Hymne et Liturgie» de Lausanne dont les animateurs sont MM. *Monastier-Schroeder* et *Bach*, prépare en Suisse romande un enrichissement du culte par la musique. Grâce à l'ardeur de MM. *Devoluy, Ver, Haein,* les anciens psaumes huguenots revivent dans leur puissante originalité. En Hollande, les «Liturgische Handboekjes (utgegeven von wegen den Liturgischen Kring, 1923) prévoient des cultes richement dialogués, accompagnés de choeurs.

(528) *Alf. Krauss:* Prakt. Theol. I. 69—70, défend avec tempérament et esprit le point de vue réformé. M. *Goldschmidt,* l'un des protagonistes du mouvement liturgique dans la Suisse alémanique, n'est pas moins affirmatif sur ce point. (*Horn:* Kultus u. Kunst, 1925, p. 148 s.).

belles formes et des symboles antiques de l'Eglise oecuménique, à amollir même le principe de leur réformateur: sola fide — sola gratia en adoptant la conception, spiritualisée, il est vrai, du sacrifice théurgique.

Il est pourtant un élément qui unit le culte chrétien de toutes dénominations. Ce n'est pas un symbole de foi, mais un élément biblique: le N.-Père, la prière de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible, le germe premier de tous les cultes chrétiens. Un participant à la conférence mondiale «Faith and Order» de Lausanne (1927), nous a certifié que l'union des cent cultes protestants, anglicans et orientaux s'était faite dans la prière (529).

### 2. La variété des formes liturgiques.

Recherchons d'abord dans la variété des formes les effets des tendances descendante ou ascendante du culte. La *révélation divine*, pour toucher les âmes, se sert d'une multiplicité de phénomènes. Ses grâces se révèlent par l'organe de l'ouïe dans la Parole, qui, elle-même, peut être sévère ou pleine de compassion, un récit supposant toute la diversité des faits évangéliques ou un précepte, ayant comme arrière-plan les 613 commandements de la Loi; par la vue dans l'objet sacré, et avant tout dans l'image; par le goût dans le pain et le vin; par le toucher dans l'imposition des mains; par le geste, un signe de la croix, p. ex. — D'autre part, la multiplicité des *aspirations subjectives*, comprenant les nombreuses nuances de l'émotion ou de l'affectivité, explique une seconde variété de symboles. L'offrande de l'homme primitif, le geste de l'orant antique, le fait de s'agenouiller, de marcher solennellement, de se frapper la poitrine, de s'incliner, de baiser un objet sacré, sont les réflexes d'une infinie variété de mouvements internes. — Enfin, la variété des phénomènes peut dériver de la *concomitance* des bénédictions venant *d'en-haut* et des aspirations montant *d'en-bas*. Certaines révélations appellent une attitude réactive du fidèle: un acte de foi, des répons, un cantique de louanges. D'autre part, certaines impulsions de l'âme exigent une confirmation divine: l'action épénique de la communauté est censée se mêler aux hymnes de l'armée céleste. Les oraisons, la prédication, la lecture biblique et le sacrement feront passer les fi-

(529) Vue du dehors, la liturgie que la conférence «Life and Work» de Stockholm en 1925 avait élaborée pour ses cultes, était sans style. D'un éclecticisme un peu confus, elle comprenait des antiphones mutilées, un Te Deum latin, un symbole de foi grec, des cantiques de Luther, mais elle ne comportait ni eucharistie, ni communion.

dèles de l'action de grâces à la lamentation, de la détresse morale aux résolutions viriles. Toute la gamme des motifs et des quiétifs religieux s'égrènera dans le service divin. Les différents aspects du temps traduisent également en symboles variés soit la providence et l'amour de Dieu, soit les divers états d'âme du chrétien qui accompagne son Sauveur de Bethléhem à Golgotha et du calvaire au mont de l'Ascension. Le symbolisme du lieu sacré comporte, lui aussi, des expressions variées soit de la gloire divine resplendissant dans un choeur surélevé ou caché derrière un iconostase, soit de la situation de l'homme, ondoyé dans le baptistère, pénitent sous le péristyle, adorant dans la crypte, enseveli dans le cimetière. La variété des couleurs liturgiques symbolise des valeurs transcendantes ou des affections subjectives. Même chez les protestants la chaire est tendue de noir au temps de la passion; le blanc prédomine dans le lieu de culte des frères moraves, etc. Les vêtements sacerdotaux varient selon le caractère de la cérémonie. Bref, la variété des formes est inhérente à la constitution même du culte.

*L'impression esthétique* du culte dépend de la variété de ses formes. Il est vrai que l'uniformité de l'expression cultuelle, si elle est consciemment conçue comme un symbole excitatif, peut, elle aussi, être saisissante et, par sa régularité ou son insistance, captiver l'attention ou diriger vers Dieu la foi; la litanie, la prière continue de certaines congrégations, la psalmodie de l'office des «Heures» recherchent cette uniformité. Si, par contre, la monotonie est due à l'incapacité liturgique ou à une erreur de goût, elle créera l'ennui et le déplaisir, et cela surtout, lorsque la prolixité subjective d'un prédicateur ou la fantaisie improvisatrice d'un liturge s'épanchent, monotones et insipides, au détriment de l'objectivité du Verbe divin. Parfois, c'est moins le contenu du sermon que le ton ronronnant du prédicateur qui endort l'auditoire où le décourage. La variété liturgique, organisée avec art, portera par contre de la vie, du mouvement, de la beauté dans les manifestations cultuelles. — Avant tout dans le *cycle* des cultes: dans les Mystères hellénistiques, des sacrifices publics entouraient les cérémonies des initiés. Chez les catholiques, la suite des « Heures » enguirlande, pour ainsi dire, le pilier central de la Liturgie eucharistique. Dans les Eglises protestantes, on voit des services liturgiques ou des services de communion alterner avec des cultes de prédication; des réunions de semaine de caractère intime s'intercalent entre les assemblées dominicales largement ouvertes. Des gradations savantes ou des distinctions voulues communiqueront un effet prestigieux à cette suite de cérémonies. «L'alternance de cultes de types divers

dans une même congrégation assure la permanence de l'intérêt. Le danger de changer souvent de type est moins grand que celui de l'usure d'un type trop souvent répété» (530). — On introduira ensuite la variété dans l'*ordonnance de chaque culte*. Il est vrai que la plupart des fidèles ne cherchent pas au culte, en premier lieu, une jouissance artistique; ils n'ont souvent même aucune compréhension du rythme cultuel qui se déroule devant eux, ni de la nécessité d'un style liturgique, mais lorsque ces valeurs d'harmonie font défaut, le chrétien moyen en éprouvera un malaise, sans peut-être se rendre compte de ce qui lui manque. Toujours est-il qu'une belle alternance de formes procure à l'esprit et aux sens une joie intime, favorable à la réceptivité ou à la spontanéité religieuse. Il y aura réalisation artistique, si la parole et le silence, le geste solennel et le chant de l'assemblée, la musique figurée et la psalmodie s'entrelacent et se complètent, sans qu'aucune de ces formes dépasse ses compétences. « Chacune selon son espèce », ce motif qui, selon la Genèse, domine la symphonie de la création, sera aussi le principe qui, dans les créations cultuelles, déterminera les relations élémentaires. La mesure sera, là aussi, le correctif de la variété. Alors, des services très simples, pauvres en symboles, auront pourtant leur style, tandis qu'un culte aux formes très diverses, mais hétéroclites et mal agencées, éveillera parfois une impression de monotonie. La variété ne sera donc pas un mélange d'intuitions incohérentes, mais une suite de morceaux statutaires dont chacun n'obéira pas seulement à l'inspiration générale du culte — ce qui est un postulat de l'unité — mais éveillera un intérêt particulier. C'est ainsi que le choral que Luther introduisit dans le culte protestant, s'inséra admirablement dans la série des énoncés cultuels comme variante de la Prière et du Sacrifice et comme figuration du sacerdoce universel. La suite des cantiques sera elle-même variée, chacun revêtant un caractère spécial selon la place qu'on lui attribue dans l'ordre du culte, depuis l'hymne de glorification du début jusqu'au: « Nunc dimittis » de la fin. Etant un élément logique dans la variété des formes liturgiques, le cantique sera, en dehors même de ses vertus poétiques ou musicales, un élément artistique du culte. De même toutes les expressions de la prière liturgique. — Autre variété: toutes les *formes de l'art cultuel* ont leurs fonctions spéciales, tout en se soutenant réciproquement: la musique, la poésie, la rhétorique, le jeu des lumières, les proportions architecturales, le rayonnement des images,

(530) *Monastier-Schroeder:* Revue de théol. et de philos., 1928, No 6, p. 76. La mus. rel. dans la liturgie.

l'orfèvrerie sacrée. — Notons encore les fonctions alternantes des *agents personnels*. Dans le culte protestant, c'est tantôt l'assemblée, tantôt le liturge qui officient. Dans la Liturgie catholique, on voit collaborer le prêtre et le choeur; dans l'Eglise d'Orient, le prêtre et le diacre sont investis d'un ministère liturgique parallèle. M. Smend propose le chant alterné de différents groupements de l'assemblée, hommes et femmes, jeunes et vieux. Zwingle, dans sa liturgie de s. cène, avait déjà prévu des répons alternant entre hommes et femmes. Le cantique de N. An du réformateur de Constance, J. Zwick: « Nun wolle Gott, dass unser Lauf » admet une répétition plus détaillée encore des rôles liturgiques selon la profession ou la situation sociale des assistants. — La variété cultuelle ira jusqu'à coordonner *différents types de piété*. Les besoins personnels de ceux qui se rendent au culte, sont très différents: le piétiste et le rationaliste, l'âme inquiète et l'esprit dogmatique, le contemplatif et l'activiste envisagent chacun sous un autre angle la rencontre avec Dieu. Nous avons déjà effleuré ce problème avant tout sociologique dans la première partie de notre ouvrage (531), et nous nous proposons de le traiter à fond dans la troisième. Pour le moment, nous constatons que différents genres de piété peuvent, à l'occasion, se refléter dans différents phénomènes d'un seul et même service. Qu'on y tende ou non, lectures, hymnes et rites prescrivent à l'âme des attitudes divergeantes. Le culte intellectualiste peut renfermer des coefficients mystiques; une prédication « libérale » est suivie d'un cantique de tendance « orthodoxe », sans que l'assemblée et même le liturge aient toujours conscience de ces antinomies. Cette juxtaposition de deux genres religieux n'est pas, d'ailleurs, toujours fortuite. Elle peut être le fait de la réflexion. La missa catechumenorum de l'ancienne Eglise, dont l'inspiration « prophétique » se servait de formes homilétiques et catéchétiques, se détachait de la mystagogie sacramentelle de la missa fidelium. Ou — exemple moderne — le culte Otto réunit deux complexes de mentalité différente, l'un consacré à la révélation divine, l'autre visant à l'union mystique. Quoique cet alliage contrecarre l'unité cultuelle, il faut en préférer la variété à l'uniformité accablante de la routine liturgique.

### 3. Synthèse: Le style cultuel.

Le style est un phénomène esthétique, une espèce d'atmosphère subtile qui enveloppe soit une oeuvre d'art, soit un mouve-

(531) *R. Will:* Le Culte, 1925, I. p. 409.

ment cadencé, soit un décor de bon goût, et même certaines attitudes humaines faites de noblesse et de grâce. En adaptant la multiplicité des éléments phénoménaux qui constituent une belle chose, à un principe d'unité, le style donne à l'ensemble un aspect de grandeur harmonieux et au détail un caractère de nécessité interne. Combinaison organique de l'unité et de la variété, il réunit dans l'expression synthétique de l'oeuvre d'art ce qui est original dans chaque entité et communique à chaque expression partielle ce qui est commun à toutes, c'est-à-dire, ce qui est typique. Précisons encore: l'unité se rapportant à l'essence du phénomène et la multiplicité à la forme, le style aura la mission d'associer ce qui, dans l'unité, est de valeur essentielle et ce qui, dans la variété, est d'originalité formelle.

Le style postule donc avant tout une *pensée inspiratrice et unifiante*. Songeons, par exemple, à la sérénité apollinienne du style grec ou au mysticisme sensualiste du style baroque. Ce qui, sans l'idée dominante, serait uniforme, difforme ou sans forme, revêtira, grâce à elle, une forme adéquate du Beau. Pour saisir l'essence du style, il faut donc avant tout pressentir l'inspiration décisive de l'oeuvre d'art. Le style suppose, tant chez le créateur artistique que chez le contemplateur compréhensif, une faculté d'intuition qui embrasse l'essence et l'apparence, l'ensemble et ses éléments, le caractère à la fois typique et spécifique de chaque partie et l'unité parfaite dans laquelle les variétés se dissolvent pour s'y parachever. — Cette intuition n'est pas, d'ailleurs, que le fait d'un instinct esthétique, elle est aussi une virtuosité *morale*, car les qualités de style ne sont pas seulement l'effet d'une composition artistique, mais aussi le fruit d'une discipline interne. Si la puissance esthétique garantit à chaque unité de l'oeuvre d'art la place, la mesure, le balancement voulus en vue d'une contexture harmonique, l'intention morale assurera une péréquation sincère du tout et de ses parties. A. Vinet parle de la «vérité du style» qui est même la prémisse de sa «force» et de sa «beauté» (532).

*L'ornementation musulmane* nous offre l'exemple d'un beau style. L'idée inspiratrice est celle du sacrifice le plus somptueux que l'art le plus raffiné puisse présenter à Allah, tout en respectant scrupuleusement les règles limitatives que le commandement divin à tracées à l'art. Un système d'entrelacs y combine admirablement les qualités d'unité et de variété. Malgré l'enchevêtrement des détails décoratifs, on constate la dépendance mutuelle d'aspects qui

(532) *A. Vinet:* Homilétique, 1853, p. 508.

changent à mesure que le regard se déplace; d'autre part, délicieusement rythmé, l'ornement permet de saisir sous les apparences de la fantaisie une logique secrète qui réunit le fouillis des volutes, des arabesques et des fioritures en un ensemble mathématique (533).

Appliquons ces remarques générales au *style liturgique*. Le culte est appelé, lui aussi, à être une oeuvre d'art. Il lui faut donc un style. Tout le monde sent ce qu'est *un culte sans style*, mais on ne se rend pas toujours compte, pourquoi il est dénué de grâce. En voici un exemple. Lieu: un temple blanchi à la chaux; des toiles d'araignées au plafond et dans les coins. Aux vitres blanches des rideaux de serge brûlés par le soleil. Le culte débute par le prélude de Bach en do majeur qu'un organiste virtuose joue sur un instrument asthmatique. La communauté chante ensuite un sentimental cantique anglais en mineur. La lecture biblique ne tient pas compte de l'année ecclésiastique et n'a aucun rapport avec le texte du jour. Une prière tirée d'une liturgie désuète, contient des réminiscences mystiques. Après un sermon rationaliste, la communauté entonne un austère psaume huguenot auquel s'accroche une prière d'abondance toute subjective. Pendant la prière une partie de l'assemblée reste assise, l'autre se lève; quelques prieurs se mettent à genoux, quelques-uns se couvrent le visage de la main, d'autres croisent les bras et ferment les yeux. Le liturge a prononcé sa première prière en chaire; on ne conçoit pas pourquoi il se rend à l'autel pour la seconde. Il bredouille le Notre-Père et amplifie la bénédiction aaronite par des paraphrases de son invention. Un chant de repentance clôt le service. Personne ne fait attention au postlude qui est un morceau de Widor. Entretiens devant le porche du temple. — Cette description n'est pas une caricature. Mutatis mutandis nous avons souvent été témoins de productions semblables. Dans bien des cultes, il manque un principe d'unité. L'alternance des facteurs subjectifs et des données objectives y est livrée au hasard. La parole prédomine, sans qu'aucun silence n'en interrompe les épanchements importuns. Différents types de piété se contrecarrent et même les points de vue théologiques se contrarient.

Le style liturgique exige, au contraire, une synthèse harmonieuse des essences profondes et des valeurs formelles du culte; il faut donc qu'une idée directrice *d'inspiration religieuse* et un *principe esthétique* se rencontrent. Leur coïncidence formera la *base constitutive* du style liturgique.

1. *L'idée religieuse* sera logiquement celle qui domine toute la

(533) cf. *Benoît F.* L'architecture. L'Orient médiéval et moderne, 1912, p. 251 ss.

vie cultuelle: l'idée de la communion divine. Nous en démêlons deux relations: la promesse d'une présence divine et l'essor conscient de la piété humaine vers Dieu. Le style liturgique *ajustera avant tout l'une à l'autre ces deux tendances religieuses*, de façon à ce que la détermination «anabatique» et celle «catabatique» du culte puissent simultanément se refléter dans chaque symbole pris isolément et dans l'eurythmie des phénomènes réunis. Le style refrénera, par exemple, la subjectivité mystique qui, dans ses divagations, méconnaîtrait les postulats de l'objectivité transcendante, et, afin que celle-ci ne reste pas figée et en quelque sorte suspendue dans une impersonnalité hiératique, le style sollicitera, dans toute construction liturgique, un agencement judicieux des réactivités subjectives de l'assemblée. Ainsi, dans la Liturgie catholique, l'idée dominante de la communion divine associera la descente de Dieu dans la communion sacramentelle à la montée des offrandes sacrificielles. Et même dans chaque rubrique de la messe les deux tendances se rencontrent et se mêlent: dans l'offertoire où l'orientation ascensionnelle prédomine, l'offrande du pain dépend de l'acceptation divine: «suscipe, sancte pater,... hanc hostiam... quam ego... offero tibi...»; à celle du calice: «offerimus tibi... calicem» se rattache la prière: «tuam deprecantes clementiam». Dans le culte protestant l'idée de la communion divine réunira les deux mouvements de la Prière: l'appel de Dieu et la réponse de l'homme, ou l'invocation de l'homme et la bénédiction de Dieu. Que la ligne ascendante et la ligne descendante se croisent ou se confondent, ces rencontres devront être réglées par la volonté consciente d'épandre ou d'agglomérer les valeurs de la communion divine selon le thème général du service et selon la détermination de chaque partie de la liturgie.

2. A cette idée religieuse sur laquelle repose le culte, s'agrégera un *principe esthétique* appelé non seulement à parfaire l'unité de toute la composition liturgique et à soutenir l'harmonie interne de chaque élément, mais encore à *équilibrer les postulats et les valeurs formelles de l'unité et de la variété*. Le style veillera donc à ce que l'unité ne soit pas schématique ni la variété incohérente. Un mouvement ininterrompu et monotone étant tout aussi déplaisant qu'une suite décousue de phénomènes indéfinissables, le style devra se révéler dans une continuité organique de l'action cultuelle et dans une juste alternance des symboles variés.

3. Les lois du style liturgique exigent ensuite l'*entrecroisement des inspirations religieuses et des motifs esthétiques*. Si tant est que l'unité d'une oeuvre d'art répond à la généralité de la pensée, et la variété de la forme à l'originalité de la pensée, l'unité s'accommodera

de la variété dans la mesure, où l'idée générale s'incorporera la pensée particulière. *L'inspiration religieuse unifiante non seulement n'exclura pas la variété esthétique de la forme ou l'originalité de la pensée particulière, mais les réclamera.* Le style liturgique conciliera donc le caractère original et l'aspect typique de chaque fragment cultuel en l'insérant à la place qui, d'une part, lui revient d'après les règles esthétiques de la variation formelle et qui, d'autre part, lui permet d'exprimer, à sa façon, l'idée religieuse dominante. Le style liturgique différencie, par exemple, l'inspiration fondamentale du culte protestant en donnant à son caractère de Prière des expressions variées. Il n'introduira pas seulement dans le service diverses formes d'oraison: la glorification, la confession des péchés, la prière d'intercession, le Notre-Père, mais il assurera aussi l'aspect typique de la Prière, c. à d. de la communion divine dialoguée, au cantique, à l'acte de foi, à la musique religieuse, à la quête, à la bénédiction et même à la prédication. Dans ces dernières manifestations liturgiques comme dans les prières proprement dites, des promesses divines répondront aux initiatives de la piété subjective, et des actions de grâces confirmeront le message d'en-haut. Alors l'inspiration typique du culte protestant dominera la variété formelle qu'exigent les besoins esthétiques ou, autrement dit, la Prière sera le style propre au culte protestant, comme le Mystère est celui de la Liturgie orientale et le Sacrifice celui de la messe latine. — *D'autre part, la particularité de la pensée ne compromettra pas l'unité de la forme.* L'unité ne risquera pas d'être émiettée par les intuitions arbitraires de quelque liturge ou de quelque virtuose, chaque phénomène conservant et la marque de sa destination spécifique et les traits généraux de tout le complexe cultuel. C'est bien ce qu'entend Schleiermacher, lorsqu'il souhaite qu'une composition liturgique ne comporte pas de morceaux particulièrement beaux (534).

Tout en assignant à chacun des éléments ses fonctions propres et sa place utile, le style le marquera pourtant d'une empreinte typique: le geste cultuel se distinguera de tout mouvement indélibéré de la vie quotidienne, l'oraison liturgique de la prière individuelle ou de la méditation philosophique, le discours de la chaire d'une plaidoirie ou d'une dissertation académique, l'autel d'une tribune, l'aube d'un sarrau, le calice d'un hannap, le choral d'un choeur mixte, l'antienne d'un couplet. Le style liturgique établira dans chaque unité cultuelle la synthèse de ce qui est original au point de vue esthétique et typique au point de vue religieux, la concordance entre ce qui est d'inspiration idéale et de détermination actuelle. Alors, le culte dans

(534) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. éd. Frerichs, 1850, p. 94.

son ensemble resplendira d'une beauté qui comprend d'une part la majesté sublime de la religion et, de l'autre, le charme expressif et la discipline morale d'une oeuvre d'art.

4. Il y a plus. En admettant que le style postule une synthèse harmonieuse, nous n'avons jusqu'ici envisagé qu'un parallélisme de l'inspiration générale et de l'application particulière et qu'une coïncidence de l'idée religieuse et du principe esthétique. En réalité, l'inspiration centrale du culte *dominera* les applications actuelles et l'idée religieuse *gouvernera* les intuitions esthétiques. Alors l'effort du style liturgique, tendant à ce que les détails saillants s'effacent pour ne pas trahir la constitution générale du composé cultuel, communiquera au culte un aspect de grande *simplicité*. En employant ces termes, nous ne songeons ni au rétrécissement puritain, ni à la platitude rationaliste. Notre appréciation s'applique également à la Liturgie romaine qui — personne ne le contestera — a du style: quoique infiniment variée dans ses parties «de tempore», elle ne prétend exprimer qu'une seule pensée, celle «d'être la présence vivante de Jésus-Christ, la vie constante du Sauveur dans les croyants et des croyants dans leur Seigneur vivant» (535). Très translucide pour la conscience catholique, cette pensée répand de la lumière sur tous les éléments de la Liturgie; elle leur communique un caractère typique; elle se répercute très nettement dans le rythme solennel de chaque mouvement; elle se réfléchit dans l'auréole sacrée de chaque objet; elle est évidente dans la gravité rituelle de chaque parole. L'idée directrice était souveraine, le culte sera d'une belle transparence et d'une simplicité fondamentale.

D'autre part, le style liturgique qui oblige les variations artistiques à se subordonner au leitmotif religieux, investit le culte d'un caractère d'*austérité*. Le style liturgique ne recherchera ni la seule beauté, ni la richesse des manifestations artistiques. Quelque inspirée qu'elle ait été, la cantate de Bach, trop gonflée d'art, a fait éclater le cadre du culte luthérien; elle est trop exubérante et trop somptueuse pour être cultuelle. La chasteté sévère obligera, en outre, le culte à se conformer aux contingences extérieures, temporelles ou locales. Un culte qui, dans son économie esthétique, serait sous tous les rapports d'un style impeccable, violerait pourtant les lois du style, s'il ne se pliait pas aux besoins religieux de l'heure, du cadre spatial ou de l'ambiance fortuite, c'est-à-dire si sa beauté s'émancipait de la détermination élémentaire du culte qui est de conduire des âmes altérées de Dieu, hic et nunc, dans la communion divine. Le déploiement d'harmonies déclamatoires, musicales, rhétoriques ou ar-

(535) *R. Guardini:* Vom Geist der Liturgie 1921, p. 42.

chitectoniques «écraserait la liturgie des petits dimanches et des petites paroisses» (536).

Prenons comme illustration de nos deux dernières thèses la *grande architecture*. Nous y remarquerons tout ensemble la *simplicité et l'austérité*. Qu'on compare une cathédrale gothique du 13. s. à une autre de formes flamboyantes du 15. s. Dans la première — songeons, p. ex., à la cathédrale de Laon — le détail, se dissolvant dans l'organisme auquel il s'insère, en exprime la tendance fondamentale en une simplicité à la fois majestueuse et humble. Chaque élément est une figuration particulière de l'*amor Dei* que représente l'oeuvre tout entière. Dans l'intérieur de la cathédrale de Chartres les formes géométriques, les colonnes élancées, les verrières, tout s'unit en une seule prière mystique (537). On contemple en silence cette simplicité chargée de mystère, tandis qu'on est distrait, ébloui et stupéfait en examinant la façade de l'église S. Vulfran d'Abbeville: un fouillis de pilastres, des guirlandes de feuillage, des torsades remplacent les nervures, et l'archivolte porte une dentelle pendante de festons et des redents fleuronnés (538). Le détail y règne en maître; la conscience religieuse ne domine plus l'exaltation des formes. Les unités sortent du cadre et prétendent même attirer l'attention par la bizarrerie de leur apparence. La *simplicité* fait défaut. — Mêmes conclusions quant au second point. Dans l'*austérité* de la cathédrale de Laon, le style cultuel oblige l'esthétique à se soumettre à l'idée religieuse. Cette merveille est un symbole religieux avant d'être une oeuvre d'art. Tout en s'élançant vers les cieux, ses formes, d'une sévérité linéaire, sont pures, comme il convient de l'être en la présence de Dieu. Dans la façade d'Abbeville, par contre, la virtuosité technique semble avoir oublié sa mission cultuelle. Malgré le contenu religieux des accessoires narratifs la superfétation artistique donne un caractère profane à cette gothique maniérée. Une sainte austérité fait défaut. — La beauté du style ne dépend donc ni de la multiplicité des intuitions religieuses, ni de l'étalage d'effets artistiques: le service intime, tout spirituel et sans artifices de la communauté des frères Moraves a, elle aussi, du style.

Il reste pourtant un problème à élucider: n'y a-t-il pas des formes riches qui, quoique, à première vue, elles ne semblent ni simples,

(536) *Monastier-Schroeder:* Journal de Genève, No du 2 février 1927.

(537) Il n'y a à Chartres, qu'une note qui détonne. La Vierge l'Assomption, sculptée en marbre de Carrare et placée en 1773 sur l'autel principal, si belle soit-elle, contrarie de son large geste horizontal la verticalité constitutive de la cathédrale. C'est comme si la mystique de Mme Guyon se rencontrait avec celle de Me Eckhardt.

(538) cf. *Colas:* Le style gothique en France, 1926, pl. 138.

ni austères, ne violent pas les lois du style liturgique? Entre la gothique primitive d'un style sévère et la gothique flamboyante irreligieuse se place la gothique «rayonnante» qui, d'une grande éloquence et d'une élégante hardiesse, comporte pourtant une cultualité forte et sincère. Ou encore entre la pauvreté impressionnante du service quaker et le luxe d'un culte de cantates qui déborde les limites tracées à la phénoménalité religieuse, se déploient des services liturgiques d'une belle ampleur artistique qui pourtant ne cessent d'être propices à la rencontre de Dieu et des âmes. Quelle est l'inspiration spéciale qui rend tolérable ces magnificences? *Les cultes riches sont légitimes, s'ils sont un sacrifice d'action de grâces.* «Le culte, dit Luther (539) est le sacrifice d'action de grâces et de louanges par lequel je confesse que Christ est mort pour mes péchés.» La gratitude du pécheur pardonné demande à présenter à Dieu un tribut qui ne sera pas uniquement d'ordre moral; elle se sent poussée à des actes de prodigalité. Le style n'est pas compromis par cette offrande surérogatoire. La rhétorique de saint Jean Chrysostome ou de Bossuet, le rayonnement de la cathédrale de Reims, les sonorités de la grand'messe catholique ne déparent pas le culte, parce que c'est précisément le sentiment intense de leur dépendance religieuse qui a poussé les créateurs de cette beauté à donner au culte une parure de fête. Dans cette oblation spontanée la somptuosité ne neutralisera pas la simplicité requise et ne froissera pas la chasteté évangélique. Si dans le service puritain le dénuement formel n'est pas un signe d'indigence et si la splendeur cultuelle des Hautes-Eglises n'est pas de l'esthéticisme archéologique ou de la pompe grandiloquente, si, ici et là, les phénomènes expriment «l'idée originaire» du culte (540), le style liturgique sera parfait.

Ajoutons une dernière remarque, toute d'actualité, sur le *caractère confessionnel* du style cultuel! L'*Eglise catholique,* il faut bien le reconnaître, est, à ce point de vue, logée à meilleure enseigne que les cultes protestants. A vrai dire la question du style ne se pose pas pour le catholicisme. Dans sa Liturgie le style est fixé une fois pour toutes. L'Eglise en est tellement pénétrée qu'elle a même songé, de nos jours, à faire de la Liturgie un style de vie, c'est-à-dire une puissance spirituelle qui imprimera à toute l'existence humaine et à la culture universelle la marque de la grâce régénératrice du Christ dont la Liturgie est l'organe et le symbole. «La Liturgie, dit l'abbé I. Herwegen (541), expression formelle de l'esprit chrétien, sera aujourd'hui de nouveau notre style de vie.»

(539) Ed. d'E. 4, 496 s.

(540) «Das Urbildliche» *R. Guardini:* Vom Geist der Lit. o. c. p. 36.

(541) *J. Herwegen:* Alte Quellen neuer Kraft 1920, p. 77. — La théo-

Le *protestantisme* comme tel ne possède pas de style cultuel, ce qui n'empêche pas certains cultes protestants d'avoir du style. Le subjectivisme et l'individualisme qui caractérisent la piété protestante, s'opposent à la formation d'un style typique. L'essence même du protestantisme exige des variantes: «On ne peut pas envisager une unité de formes cultuelles. Elle n'est pas désirable, elle n'est même pas possible» (542). Alors, si est vrai ce que dit Osw. Spengler, que tout style est une destinée, qu'on l'a ou qu'on ne l'a pas, il est peu probable que le protestantisme, auquel la Réforme n'a pas su léguer le culte qui lui eût été convenable, invente après coup son style liturgique. Le mouvement cultuel du protestantisme, malgré sa recherche fébrile de formes nouvelles et malgré ses retours obstinés à des expressions anciennes, a avorté. Il est incapable de créer le style tant désiré. D'aucuns, désenchantés, recommandent de faire appel aux forces créatrices de la Parole de Dieu proclamées par Luther et Calvin, qui, elles seules, offriraient la base religieuse solide, indispensable à l'éclosion d'un style cultuel. Nous attendons en vain que ces ardents prophètes de la souveraineté absolue de Dieu nous dévoilent, dans la pratique cultuelle, les arcanes de leur idéal. Quoi qu'il en soit, les intuitions individuelles ne nous apporteront pas la solution. Seul l'effort concentrique des Eglises et de la piété qui les pénètre, pourrait avoir quelque chance d'aboutir. Peut-être le mouvement oecuménique dont nous sommes les témoins, nous donnera-t-il un jour le style dont le culte protestant aurait besoin. (Il est vrai que le recueil interconfessionnel de cantiques qu'a édité le Congrès de Stockholm, ne contient que peu de promesses). Attendrons-nous d'une synthèse largement chrétienne la création du style protestant? La liturgie réformée qui, à notre avis, est la traduction la plus fidèle du principe religieux de la Réforme, devrait s'agréger, non tous les accessoires du culte luthérien: musique, images, vêtements sacerdotaux, cierges, etc...; ni toutes les expressions de la solennité anglicane: cortèges, costumes, choeurs, mais l'intuition à la fois religieuse et esthétique qui s'y révèle. En y ajoutant ce qu'il y a de supratemporel dans la mystique sacramentelle et dans le symbolisme dramatique de la Liturgie orientale et enfin ce qu'il y a de puissant dans l'ordonnance latine de l'office catholique-romain, on pourrait espérer réaliser l'idéal d'un style

---

logie catholique a même introduit dans l'encyclopédie des sciences religieuses une discipline nouvelle qu'elle nomme: «Liturgique pastorale», la théorie d'une cure d'âme s'accomplissant par l'office de la Liturgie à la fois approfondie et vulgarisée.

(542) *Joh. Ficker:* Grundsätzliches zu Kultus und Kunst; dans *Horn:* Kultus und Kunst, 1924, p. 44.

évangélique. En attendant, chaque dénomination protestante cherchera son style selon ses besoins immédiats et dans les limites qui lui sont tracées par son idéal religieux et par sa tradition ecclésiastique. S'il ne peut pas avoir un rayonnement universel, il réalisera pourtant dans un cercle restreint l'atmosphère de ferveur religieuse et de beauté harmonique qui conditionne et favorise une rencontre bénie de Dieu et de l'âme, de l'Eglise et de son chef.

---

## V. Les valeurs de la phénoménalité cultuelle: L'ordre.

Nous voyons s'opposer dans la phénoménalité cultuelle deux nouvelles tendances parentes aux forces statiques et dynamiques que nous avons cherché à définir plus haut: la *contrainte et la liberté*. — En ce qui concerne la contrainte, nous nous demanderons, en quoi la *phénoménalité comme telle* est susceptible non seulement d'inhiber la réalisation des fins cultuelles, c. à d. d'entraver soit la spontanéité du sujet religieux, soit l'influx des puissances divines, mais aussi de donner de la consistance au culte et de la durée à ses symboles. Nous envisagerons en second lieu les différentes tendances coactives, qui, *venant du dehors*, visent à asservir les formes cultuelles: les servitudes magiques, ascétiques, légalistes, dogmatiques qui pèsent souvent sur la vie cultuelle, mais qui, d'autre part, en protègent aussi les forces vitales. Prenons deux exemples se rapportant à la s. cène: le fait que la cène, primitivement symbole de la joie des rachetés du Christ, revêtit peu à peu, dans l'ancienne Eglise, l'importance intrinsèque d'un acte sacerdotal appelé à créer par lui-même des dispositions religieuses, ce fait de cristallisation cultuelle paralysa, il est vrai, souvent le libre essor d'âmes pieuses, mais conserva aussi, en encerclant le culte, des valeurs qui, en temps et lieu, pouvaient être régénérées. Ce fait nous montre que la *phénoménalité elle-même* exerce une puissance tantôt inhibitoire, tantôt préservatrice. — Et voici un exemple qui prouve que des *considérations étrangères* au culte, se servent de la liturgie et de ses symboles pour exécuter leurs desseins: les ordonnances ecclésiastiques de Genève excluaient de la communion les fidèles suspects d'un péché ou de quelque hérésie, mais en sauvegardant la sainteté de la cérémonie, cette forme d'excommunication en assura l'autorité morale et la durée. — Dans

le premier cas, il s'agit d'un cas de cristallisation spécifiquement cultuelle; dans le deuxième cas d'une mesure disciplinaire ayant pris un aspect cultuel.

En ce qui regarde la *liberté liturgique*, nous en examinerons les aspects prophétiques, extatiques, esthétiques, en tant qu'ils déterminent la phénoménalité cultuelle.

Au cours de cet exposé, il conviendra de faire ressortir le *caractère ethique* du problème: la contrainte étant de nature à compromettre la sincérité et la joie de la manifestation cultuelle, la liberté ayant la velléité d'introduire dans le culte un ferment de désordre qui, parfois, se double d'incontinence morale. Cependant, comme pour les autres antinomies phénoménales, nous tâcherons, pour conclure, d'entrevoir la *synthèse* idéale qui s'étage sur ce dualisme. Nous chercherons à en démêler la valeur de l'*ordre*.

## 1. La contrainte liturgique.

### a) La contrainte inhérente à la phénoménalite.

La vie divine, de même que la vie religieuse, qui se déversent dans les formes de l'adoration publique, se voient, par là même, canalisées et endiguées. Il en résulte toutes sortes de contrainte. La phénoménalité peut, d'une part, entraver la spontanéité subjective, d'autre part suspendre les effets de la grâce objective.

Suivons d'abord la *ligne ascendante*. Redoutant la contrainte inhérente aux formes fixes, les grands génies religieux se sont souvent méfiés de la phénoménalité cultuelle. « Dieu a donné à Adam le culte le plus nu, le plus pur, le plus simple, une religion dans laquelle il n'y a rien de laborieux, ni rien de somptueux. Il ne prescrit ni immolations, ni taureaux, ni encens, ni voeux, ni jeûnes, mais uniquement des louanges, des actions de grâces et la joie dans le Seigneur » (Luther) (542). Il est vrai que l'expérience cultuelle peut être une majoration de la piété personnelle, si le rendez-vous cultuel est l'aboutissement et la combinaison de toutes les grâces que transmet la prière individuelle, et s'il est le point de départ d'une vie chrétienne féconde. L'insuffisance religieuse produit cependant souvent une solution de continuité entre ce culte-vie et le culte-liturgie. Il se peut, ou bien que la foi languissante du sujet, incapable de percer l'écorce des symboles, ne réussisse pas à s'élever au niveau de la vie religieuse qui baigne l'assemblée; ou bien, au contraire, qu'une rigide religiosité cultuelle n'atteigne pas la mesure de la piété personnelle du croyant. Dans le

(542) *Luther:* Ed. d'E. op. ex. I. 133.

premier cas, les formes arrêtées de la liturgie obligent les «stupidi animi » (543) à professer une croyance qui dépasse leurs capacités spirituelles et ne répond à aucune réalité de leur for intérieur. Dans l'autre cas, l'âme, prête à s'envoler, se heurte, comme un oiseau en cage, aux barreaux de quelque prière statutaire ou de quelque formule traditionnelle; en ramenant la foi exubérante dans l'engrenage d'un mécanisme cultuel ou en fascinant l'attention du croyant par l'éclat des apparences extérieures, les phénomènes institutionnels *compromettront les droits de la personnalité* religieuse. — Dans les deux cas, la contrainte liturgique menace d'infirmer la conscience morale du fidèle: dans le premier cas, le culte est *insincère:* les prophètes opposeront la justice aux formes mensongères, l'épître de Jacques préconisera les actes de charité et une vie sans tache comme le « culte pur » (Jac. 1,27) et Luther dénoncera le culte hypocrite « sine affectu et sine spiritu » (544). Dans le second cas, le culte sera *dénué de joie et d'abondance.* L'âme mystique, obligée de se soumettre aux lois de l'espace et du temps, y éprouvera la nostalgie de l'infini. L'âme « prophétique », s'y sentant enclavée dans un légalisme étranger à sa liberté filiale, ou dans les mesquines catégories d'un ordre du culte sacro-saint, appellera de ses voeux les formes souples et charismatiques de la primitive Eglise. Dès que le culte devient un fait en soi, destiné à produire l'inspiration, au lieu d'en être le fruit, l'individualité religieuse demeure au-dessous de ses virtualités, et son accommodation à des formes inadéquates sera un déficit moral, tout comme l'hypocrisie ritualiste. Un hiatus sépare alors le culte institutionnel de la vie morale et profonde. Nous ne méconnaissons pourtant pas le bienfait que la contrainte liturgique peut offrir à des âmes timides ou errantes, en tissant un canevas pour leurs prières, en limitant les envolées d'une imagination désorientée ou en prescrivant à la pensée inexpérimentée une méditation bien circonscrite.

Suivons maintenant la *ligne descendante.* La loi de la forme comporte toujours une entrave. En fixant une forme, nous en limitons le contenu. L'influx de la grâce divine dans la forme cultuelle se verra donc arrêté, parce que la surabondance des inspirations transcendantes déborde le symbole trop exigu et parce que la forme est trop matérielle pour transmettre intégralement ce qui est absolu, ou trop désuète pour contenir une pensée vitale se renouvelant sans cesse. Prenons le symbole le plus parfait, la

(543) Luther à Studel. 1531. Voir De Wette.

(544) Ed. d. W. 3, 416.

Parole biblique. Nous en sentons bien l'inspiration divine, mais « nous portons ce trésor dans un vase de terre » (2 Cor. 4,7). Dans le culte, l'enveloppe de la Parole est épaissie par la quadruple traduction qu'en donne la parole humaine, la langue usuelle, l'exégèse et la prédication. Cette enveloppe, si rigide soit-elle, est d'ailleurs, elle-même, soumise aux lois de l'évolution; ses changements, quelque lents qu'ils soient, obligent le contenu divin à s'adapter à des formes à la fois résistantes et périssables. De toute façon, la forme exerce une contrainte sur l'envoi de Dieu. Et, ce qui est plus paradoxal encore, le contenu influe de son côté sur la forme; en lui conférant un caractère unique, il la rend hiératique et d'autant plus rigide. Réagissant sur le contenu, la forme limitera une fois de plus la pensée divine. Nous touchons ici du doigt l'antinomie inhérente à l'idée du symbole. D'une part, le symbole doit être tangible et colorié pour pouvoir mettre la révélation divine à la portée de l'intuition humaine, mais, en raison même de sa concrétion, il trahit la pensée qu'il est appelé à traduire. D'autre part, il est néanmoins le véhicule de cette pensée et, comme tel, il n'est pas qu'une image ou qu'un indicateur, car s'il est certain que la grâce ne s'identifie jamais entièrement à l'objet phénoménal, elle lui confère pourtant, en le traversant de ses rayons, une puissance réelle qui dépasse les vertus de son apparence et les possibilités de sa nature éphémère. De toute façon, le symbole cultuel, à la fois inférieur à la réalité qu'il est chargé de révéler, et supérieur à son essence empirique, enserre les forces divines et exerce une contrainte liturgique. C'est ce paradoxe inhérent au symbole cultuel que la subtilité de M. Heitmann (545) identifie à celui de la justification par la foi. Le symbole est soumis au jugement divin, la réalité souveraine de Dieu dénonçant et condamnant le néant de la soi-disant réalité terrestre. Dépouillées de leur valeur fictive, les choses d'ici-bas ne seront plus qu'un pauvre transparent de l'objectivité divine dans l'organisme de laquelle elles s'insèrent. Autrement dit, la grâce seule donne vie, mouvement et être au symbole. M. Allwohn (546) prolonge cette thèse. Ce n'est pas, dit-il, de la seule signification transcendantale du symbole que procède la force régénératrice, mais de la Parole créatrice qui, en s'ajoutant à l'image, en rend vivante l'idée. N'est-ce pas, en d'autres termes, ce que nous venons de développer, à savoir que la puissance divine, en débordant le sens du symbole, le

(545) *Heitmann:* Vom Werden der neuen Gemeinde, 1925, p. 15 ss.

(546) *Allwohn:* Der Symbolbegriff der Religion. Theol. Blätter, mars 1927, p. 64.

déprécie et le sanctifie tout ensemble? Ou, pour en revenir au sujet de ce chapitre, nous dirons: le symbole cultuel, opposant sa rigidité phénoménale aux effluves divins qui, par son office, veulent bénir le sujet religieux, s'arroge facilement une sacralité intrinsèque. Alors, compromettant le culte en esprit, il tombe sous le jugement de Dieu. Comme toutes les idoles, il n'est qu'une ombre irréelle. Si, par contre, le symbole, malgré son insuffisance manifeste, se fait l'organe des promesses divines, la grâce d'en-haut le sanctifie; et, justifiée, sa rigidité remplira elle-même un rôle dans l'oeuvre salutaire de Dieu. Elle donnera une espèce d'ossature aux dispositions du Seigneur; elle opposera la résistance nécessaire aux puissances dissolvantes d'une ambiance hostile; elle forcera une subjectivité vagabonde à s'en tenir aux données médiatrices.

### b) La contrainte liturgique extrinsèque.

#### α) *Dans la ligne ascendante.*

I. — *La contrainte ritualiste.* — Certaines disciplines *venant du dehors,* s'emparent de la forme cultuelle pour en faire un instrument de contrainte spirituelle. Elles se servent avant tout de la *tendance anabatique* de la piété subjective. Nous relevons en premier lieu la *contrainte ritualiste.* Elle a ses origines dans la *magie.* Une pratique ne peut agir efficacement sur les pouvoirs supérieurs, que si elle est accomplie « rite ». Il faut connaître certaines assonnances sacrées, invoquer certains noms bénis, observer certains rythmes typiques pour assurer sa vertu à l'incantation. Le bouddhisme thibétain est particulièrement riche en rites rigoureusement ordonnés. Tout écart, tout mouvement irréfléchi, toute formule mal prononcée en rompt le charme. Des empires ont été renversés, parce qu'une inadvertance sacerdotale a infirmé l'effet d'un sortilège ou troublé la régularité d'un sacrifice. Partout où la mentalité magique a laissé des traces dans le culte chrétien, un accomplissement méticuleux des pratiques cultuelles est de rigueur. Et alors même que l'aberration magique ne règne plus dans la conscience chrétienne, il en est resté la contrainte ritualiste. Les Hautes-Eglises protestantes attribuent une grande importance à la réglementation du culte (547). La Liturgie militaire prussienne (548) a désigné par trois espèces de parenthèses, les formules plus ou moins rigoureusement prescrites; certaines parties sont intangibles (548*). Dans l'Eglise catholique, il existe 20—30.000 pres-

(547) Cf. *Mehl:* Das lit. Verhalten, 1927.
(548) «Agende für das Heer».
(548*) «unabkömmliche Bestandteile».

criptions cultuelles, abstraction faite des rites réglés par la coutume (549). Les préceptes les plus minutieux régissent les moindres détails de l'office et en garantissent l'objectivité. Le célébrant doit remplir des conditions strictement définies: aucun péché capital ne doit charger sa conscience; aucune censure ne doit l'avoir frappé; il doit avoir lu les matines et les laudes; il doit n'avoir rien mangé depuis minuit. De plus, il ne s'agit pas seulement de la codification des paroles et des gestes de la cérémonie proprement dite, mais le concile de Trente a ordonné aux prêtres « ut habitu, gestu, incessu, sermone... nil nisi grave, moderatum ac religione plenum prae se ferant » (550). Toute l'attitude des croyants aussi se voit soumise à une contrainte, dès qu'ils abordent le sanctuaire. Nous avons sous les yeux un manuel de bienséance cultuelle (551), qui entend régler les attitudes du pratiquant par une multitude de directives. Il est notifié, entre autres, comment il convient de recevoir la S. Hostie: « la tête droite, les yeux modestement baissés, la bouche médiocrement ouverte et la langue un peu avancée sur la lèvre inférieure; il faut humecter la S. Hostie et l'avaler le plus tôt possible »; puis, ce qu'il faut éviter en l'absorbant. Tous ces rites, ajoute l'auteur, observés avec recueillement, « consolident la foi ». La relation magique en est effacée, mais il subsiste le préjugé, que leurs effets dépendent de leur accomplissement pointilleux. L'accoutumance atavique du ritualisme entoure comme d'un barrage invisible la vie cultuelle du chrétien catholique (552).

II. — *La contrainte du culte méritoire.* — Le légalisme s'infiltre, dès que celui-ci est considéré comme une oeuvre non pas seulement agréable à Dieu — ce qui peut se défendre —, mais *méritoire,* c. à d. capable d'acheter les faveurs divines. Selon la théorie catholique, l'action phénoménale de l'oratio et de l'adoratio, de la parole et du geste, fait essentiellement partie du culte; l'homme, étant corps et esprit, ses impulsions internes doivent se manifester physiquement. L'élément matériel étant à la fois condition et garantie de l'élément spirituel (signum efficax) (553), il participe au mérite inhérent au culte. Avec cette idée du mérite

(549) *Schmid:* Caeremoniale, 1906.

(550) Cité par *Mehl,* o. c., p. 17.

(551) *Pracht:* Catéchisme des convenances religieuses. Paris (sans date).

(552) Un pendant allemand du manuel de Pracht. *Kunz:* Die liturgischen Verrichtungen des Zelebranten, 1914, contient des règles sur la tenue des mains, la forme de la bénédiction, les oscula, l'attitude des yeux, les révérences, etc.

(553) *O. Casel:* Mysterium o. c. p. 23: «La concrétion matérielle conditionne la réalité du contenu spirituel».

celle du droit pénètre dans le culte et devient la mesure de la vie religieuse. Le principe du droit romain selon lequel la « satisfactio » peut se substituer à la « solutio », ne laisse subsister la grâce que comme une substance divine, qui, par une infusion sacramentelle, assure à l'homme des mérites dignes de récompense. Cette conception juridique imprime au culte la marque sacrificielle, la mentalité du « do, ut des ». Par suite, le sacrifice eucharistique par lequel s'opère la réconciliation de Dieu et des pécheurs, porte lui-même cette empreinte légaliste. Contraignant en quelque sorte Dieu, le sacrifice de la messe contraint également l'homme. Puisqu'il est dans le pouvoir humain de recueillir les fruits du sacrifice, il y a une réelle obligation à s'en emparer. Le culte est un « servitium erga Deum », un « officium ». La teneur de certaines prières ne rappelle-t-elle pas les stipulations d'un contrat: « adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere dignaris» ? La Liturgie affecte le caractère d'une « lex orandi ». L'Eglise impose au chrétien le devoir de participer à la messe. Au concile du Latran (1215), Innocent III a prescrit que chaque croyant était tenu de se confesser une fois par an à son prêtre (554). Les observances cultuelles sont, parmi les oeuvres pies, la pratique méritoire par excellence. Toute la vie cultuelle se trouve placée sous un angle légaliste: avant tout le *dimanche*. Des édits de Constantin et de Charlemagne en avaient déjà ordonné et contrôlé la célébration. S. Thomas d'Aqu. quoique distinguant judicieusement le sabbat comme une institution divine et le dimanche comme une institution de l'Eglise, exige pourtant le même respect pour l'un et pour l'autre. Il est juste de dire que les représentants de la restauration cultuelle au sein du catholicisme actuel, affirmant avant tout le caractère mystérique de la messe, et envisageant la transfiguration de la vie chrétienne comme but du culte refoulent au second plan la conception méritoire. Il est curieux d'observer que les sectaires, p. ex. les anabaptistes du temps de la Réforme pratiquaient un légalisme ritualiste à rebours. Ils recherchaient un mérite ou même le salut précisément dans l'abolition des cérémonies, en quoi leur légalisme iconoclaste se rencontrait avec le légalisme idolâtre des «papistes».

### β) *Dans la ligne descendante.*

I. — *La contrainte numineuse.* — Ayant déjà étudié le caractère numineux du culte, nous n'avons qu'à montrer, en passant,

(554) «sacerdos proprius», can. 21.

comment la contrainte qu'il implique, s'associe facilement au légalisme liturgique. La présence réelle de Dieu, angoissante ou fascinante, exerce en effet une contrainte sur l'attitude extérieure des fidèles. Tant en s'annonçant qu'en se voilant, Dieu révèle sa majesté mystérieuse. Subjuguée, obéissant à une impulsion incomprise, l'âme se replie devant la puissance sublime ou s'abandonne à l'attirance de l'aimant. Aussi se plie-t-elle instinctivement aux règles rituelles qui traduisent ses élans ou ses reculs, son saisissement ou son respect. Cela nous explique qu'en Orient les tentatives de réforme liturgique sont rares (555). La réforme liturgique du patriarche Nikon de Moscou (1654-56) rencontra une forte résistance, ce qui prouve que les ingérences personnelles dans le sanctuaire de la « divine Liturgie » ne conviennent pas à la mentalité mystique des Eglises d'Orient. — La crainte numineuse détermine toute la tenue cultuelle du croyant: il baissera la voix, ralentira sa marche, évitera tout geste, fermera les yeux, inclinera la tête, se prosternera. La Liturgie catholique distingue p. ex. 4 différents emplois de la voix, et l'officiant est tenu de prononcer à voix basse, à mi-voix, à haute-voix ou de chanter les morceaux liturgiques « ex praecepto ». Tous les cultes qui transmettent à leurs adeptes le sentiment de la présence divine, prêtent une attention particulière à ces préceptes. Bien des protestants déplorent le manque de tenue de leurs liturges. Il vient de paraître un livre qui entend combattre cette négligence et offrir les éléments d'un cérémonial protestant (556). Cette entreprise suppose avant tout une constitution ecclésiastique rigide, comportant une discipline liturgique plus sévère. Le sentiment de présence suscite sans aucun doute une forme de légalisme, et l'appréhension numineuse favorise la contrainte liturgique.

II. — *La contrainte hiérarchique.* — Selon la doctrine cath. rom., la Liturgie participe à la vie surnaturelle de Dieu. Vraie et sainte, elle traduit les données de la révélation; elle est infaillible dans ses énoncés dogmatiques comme dans sa tendance fondamentale. Le culte prétend donc à une autorité absolue. Cette autorité transcendante est garantie par celle, visible, du sacerdoce. C'est lui qui, dirigé par le S. Esprit, a fixé les rites et qui, par l'organe d'une congrégation institutée dans ce but, en surveille l'intangibilité et l'observation correcte. Par sa consécration, le prêtre est placé

(555) Vers l'an 700, Jacques d'Edessa tenta de réformer les textes d'origine grecque de la liturgie jacobite. (*A. Baumstark:* Geschichte der syr. Litteratur, 1922, p. 253 s.).

(556) *O. Mehl:* Das lit. Verhalten, 1927.

du côté de Dieu. En raison de la succession apostolique, la substance de ses fonctions est indépendante de son caractère moral. C'est Christ qui, officiant en lui, suscite et conserve la vie divine dans l'Eglise (557). Alors le prêtre, symbole cultuel, peut réclamer la soumission entière du croyant. S. Ignace d'Ant. a déjà fait adopter cette autorité transcendantale du prêtre: « de même que le Seigneur n'accomplissait rien sans le Père auquel il était uni, ainsi vous n'accomplirez rien sans l'épiscope et les prêtres... Rassemblez-vous... comme autour d'un autel, orientés vers Jésus-Christ » (558). Dans l'Eglise latine, la conception juridique de la vie ecclésiastique a toujours sauvegardé les droits de la hiérarchie par rapport aux formes liturgiques. Grégoire VII a déjà empêché que les austères et anciennes formes romaines fussent débordées par des éléments subjectifs. Au concile de Trente, il s'agissait également d'éliminer les excroissances de dévotions subjectives qui, au cours des âges, s'étaient produites dans la Liturgie et qui n'étaient plus conformes à la conscience romaine. Le concile réserva au pape toutes les réformes utiles, Sixte V institua la «congrégation des rites» et la curie, avec l'esprit de suite qui distingue ses entreprises, réalisa l'uniformité du rit catholique romain. — On pourrait assimiler à cette contrainte hiérarchique celle due à une liaison trop étroite de l'Eglise et de l'Etat. M. Otto en réclame la séparation, précisément dans l'intérêt du culte dont le libre épanouissement ne devrait pas dépendre des intentions subalternes de surveillants gouvernementaux (559).

III. — *La contrainte ascétique.* — Nous n'envisageons pas l'ascèse en tant que discipline éthique qui a sa fin en soi; nous ne parlerons pas non plus de l'ascèse cultuelle qui, sous forme de magie coercitive ou d'observances méritoires, s'insère dans les mouvements ascendants que nous avons déjà examinés. Nous nous occuperons ici de l'ascèse qui, née du sentiment de présence, prépare le sujet à recevoir dignement le Dieu qui s'abaisse vers lui. Chez les primitifs déjà, la crainte de la chose tabou impose à l'homme des abstentions. Les pythagoriciens cultivaient l'ascèse, afin de pouvoir « suivre le Dieu » (560). Le néoplatonisme exige la καθαρσις comme condition de la ἕνωσις. Afin de s'élever au-dessus de leur état normal, mystes et sacrificateurs de l'an-

(557) Cf. *Thalhofer:* Kath. Lit. 1883, I. 249.

(558) *S. Ignace d'Ant.* ad Magn. 7.

(559) *Otto R.:* Zur Erneuerung und Umgestaltung des Gottesdienstes, 1925, p. 19.

tiquité se purifiaient et jeûnaient. Chez les anciens, certaines fonctions étaient réservées à des personnes entièrement abstinentes, à des vierges, à des Vestales, à des enfants, à des eunuques qui passaient pour être ἁγνοί, casti, sancti (561). Baal et Cybèle réclamaient de leurs élus les pires mortifications. — En Israël, aux grandes fêtes, tout contact avec le Sacré était exclu tant que le peuple n'avait pas acquis la pureté rituelle par des lustrations et par l'abstention sexuelle. (Ex. 19,10—15, Lév. 16,14; Jos. 7,13; 1. Sam, 21,5 ss.) (561*). L'ascèse que prêchait le Baptiste, devait également être une voie conduisant à la communion avec le Messie (561**), de même que les premiers chrétiens se préparaient par des veilles et des jeûnes à la parousie du Seigneur. L'Islam sufite exige du musulman la sarîha, c. à d. l'observation stricte de la Loi, avant qu'il ne s'engage dans la voie mystique de la tanhîd. En Irlande, en Gaule mérovingienne et en Germanie carlovingienne, le dimanche était un jour tabou, l'approche de la communion dominicale imposait aux époux l'abstention sexuelle dans la nuit qui précédait le jour sacré (561*). Enfin, dans le catholicisme, la « via purgativa » précède la « via illuminativa » et la « via unitiva », et, dans le protestantisme, la contrition est la première station de l'« ordo salutis ». — Dans la plupart des religions, les *jeûnes*, particulièrement utiles quand l'homme veut s'assimiler la sainteté surnaturelle (Ex. 34,28; Dan. 9,3; 10,2 ss.), sont considérés comme la préparation spéciale des solennités cultuelles. Chez les Israélites, des jeûnes collectifs précédaient les grandes fêtes, celle des tabernacles (1. Sam 7,6) celle du jour des expiations (Lev. 23,24), celle des Purim (Esth. 9,31). Le culte juif actuel a maintenu les 4 jours de jeûnes bibliques dont chacun a sa liturgie particulière (562). Chez les Hindous, le sacrificateur jeûne « jusqu'à ce que le noir disparaît de ses yeux » (562*). Dans la pri-

---

(561) *A. Durby Nock;* Eunuchs in ancient religion (Arch. f. Rel. Wiss. 2, 1925, 25—33). Les eunuques chantent la litanie et portent les images des dieux.

(561*) On en retrouve encore le souvenir effacé dans le Pontificale romanum. Cf. Lic. *W. Thomas:* Der Sonntag im frühen M. A. (MGK. 1929, 6. p. 164).

(561**) Dans le rapport évangélique sur le baptême de Jean, des termes juifs se confondent avec d'autres d'ordre mystérique; la combinaison des deux tendances s'explique, selon *Reitzenstein* (Die Vorgeschichte der chr. Taufe) par le fait qu'elle se trouvait déjà dans la religion perse et que, passant de Mésopotamie en Palestine, elle aurait pénétré dans l'eschatologie juive du Baptiste.

(562) *J. Elbogen:* Der jüd. Gottesd., 1924, 2e éd., p. 127.

mitive Eglise, le jeûne prépare les voies au S. Esprit (Actes 3,2) ou accompagne la prière (Actes 14,33; cf. 1. Cor. 7,5). Comme le judaïsme, l'Eglise ancienne connaît deux modes de jeûne; à côté de celui de la vie privée, celui qui sert de préparation aux actes sacramentels. D'après la Didaché (7,4), le néophyte et celui qui administre le baptême, jeûnent pendant quelque temps. Le célébrant qui dit sa messe, aura jeûné depuis minuit jusqu'au moment de l'office. Le communiant observe également un « ieiunium totale ». L'évêque, avant son ordination ou avant la consécration d'une église, le souverain avant son couronnement, s'imposeront un jeûne de trois jours. Des jeûnes sont aussi liés à certaines époques de l'année religieuse. Un jeûne sévère avant Pâques commémorait les 40 heures, où Jésus reposait dans la tombe. Plus tard, le jeûne fut, sous une forme plus légère, étendu à la semaine sainte, enfin aux 40 jours du carême (quadragesima). Il ne s'agit plus du bon vouloir du chrétien, mais d'une institution cultuelle de l'Eglise. On jeûne également pendant les semaines de l'Avent et le vendredi de chaque semaine, jour de la mort du Christ. De nombreux protestants s'abstiennent de viande le Vendredi-Saint et jeûnent avant la communion. La contrainte qu'on s'impose en jeûnant, est estimée utile à la contemplation (563). — Il y a enfin les *veilles*. Dom Martène, le liturgiste de la Congrégation de S. Maur, rapporte que les moines des premiers siècles se levaient trois fois chaque nuit pour chanter les louanges du Seigneur. La règle de S. Benoît est un peu moins sévère. « Deus meus, ad te de luce vigilo » chantent les religieux aux matines. — A côté de cette ascèse passive (abstinence, jeûnes, veilles, silence), il faut noter l'*ascèse active*, soit physique (flagellation, mutilations, éviration), soit spirituelle (exercices spirituels, lectures édifiantes, prières répétées, récitation de psaumes, « Heures » canoniales). Ces exercices se combinent avec les méthodes passives, la prière avec les veilles, la contemplation avec le jeûne, la castigation avec les méthodes de dévotion. « Rien qui soit plus agréable à Dieu que votre liberté immolée », dit le P. Guilloré (564). L'ascèse accompagne

---

(562*) *Edv. Lehmann:* Erscheinungswelt d. Rel. RGG, II, p. 558.

(563) *Hermas:* Similit. V. 1.

(564) Cité par *H. Brémond:* Ascèse ou prière? Rev. des sciences rel. Avr. 1927, p. 249. Dans cet article, M. Brémond établit avec beaucoup de finesse la distinction qu'il convient de faire entre «l'école de volonté» et «l'école d'oraison», les «activités d'ascèse» et les «activités de prière». En voulant affranchir l'oraison de «méthodes et d'ascèse», en demandant que «les activités de prière» s'abandonnent les yeux fermés à la grâce qui les porte (p. 250, 251),

comme une ombre la vie monastique. Elle se déploie dans « le triple renoncement aux biens du dehors, aux appétits même licites de la chair et à l'usage de la propre volonté »; cette discipline n'a pour but que le service de Dieu spécialement dans le cycle des « Heures ». C'est « l'ascèse de l'ininterrompue cantilène des Heures » qui établit l'équilibre de ces oeuvres, diverses en apparence: ora et labora! (565). Le promoteur du mouvement liturgique en Allemagne, l'abbé J. Herwegen, recommande des « exercices liturgiques » analogues aux exercices ascétiques. Ils « aideront le prêtre à concevoir et à cultiver sa vie religieuse et morale, personnelle et sociale en connexion avec l'ordre surnaturel de la grâce du corpus Christi mysticum » 565*). Parce que cette discipline, cultivée méthodiquement, compromet facilement la spontanéité de l'action morale et aboutit parfois à la mécanisation du culte, le protestantisme a nié la nécessité de l'ascèse en vue du culte. Mais les sectes, p. ex. les adventistes, éprouvent le besoin d'y revenir.

IV. — *La contrainte bibliciste.* — Avant d'être éthique et juridique, la Loi a été rituelle. C'est le culte qui, primitivement, a fixé des formes pour tous les actes de la vie. Les liturgies enseignaient ce qui est et ce qui doit se faire avec une solennité stéréotypée. Les plus anciennes lois ont leur origine dans des normes rituelles. Les lois de Lycurgue étaient appelées des ῥῆτραι (oracles); de même le terme de tora dérivé de « jarah » (lancer les dés), rappelle les origines magico-liturgiques de la Loi. Les Brahmanes hindous et les « commentarii pontificum » romains sont le type de ces lois sacrées. Le code sacerdotal du Pentateuque est également une législation liturgique dont la préoccupation primordiale est de ne pas voir violé le domaine sacré. — Le nomisme pénètre également dans *le culte protestant.* Mais ses motifs sont d'autre nature que ceux du légalisme catholique. S'il est un point de vue que Luther a radicalement exclu, c'est bien celui des oeuvres méritoires. A aucun prix, dit-il dans l'introduction à la « Messe allemande » (1526) (566), le culte ne doit imposer au chrétien une loi qui asservisse sa conscience. Que l'esprit légaliste ait, malgré cela, pu s'infiltrer dans le culte protestant, nous ne comprenons ce fait qu'en nous rappelant les origines et l'évolution du légalisme liturgique dans la *religion d'Israël.* Nous nous en remettons sur ce point aux recherches de

---

M. Brémond rejette la contrainte; il est vrai qu'il ne parle pas spécialement des activités liturgiques.

(565) *Ed Schneider:* Les Heures bénédictines, 1925.

(566) Ed. d. W. 19,72.

M. Mowinckel (567). Selon lui, le récit de J et E sur les événements du Sinaï ne serait qu'une projection mythologique de la fête du N. An, de l'intronisation et du renouvellement de l'alliance, célébrée à Jérusalem. Là aussi, l'expérience de la présence réelle est le fait qui domine le culte. Comme au Sinaï, Dieu dévoile son nom et son essence et, là encore, la proclamation liturgique de certains commandements accompagne la théophanie. Pour être agréée par Dieu, la communauté cultuelle qui s'apprête au renouvellement actuel de l'alliance, doit être sainte. Le sentiment de présence se double d'un sentiment d'obligation et le culte en garde un caractère légaliste. En arrivant à la porte du temple, les participants de la procession solennelle demandent à quelle condition ils obtiendront l'accès de l'enceinte sacrée. La réponse des prêtres nous est transmise p. ex. dans le Ps. 24 (V 3—6) (568). De ces questions et répons sortirent les premiers recueils de lois cultuelles et morales sous forme de décalogues dans lesquels se mêlaient les préceptes rituels et les commandements ethiques. Ce légalisme prit un aspect d'autant plus dur qu'il fallait lutter contre les cultes idolâtres et centraliser le culte de Yahvé autour du sanctuaire légitime. Alors un élément nouveau vient renforcer le légalisme théophaniqûe: l'apparition du *saint livre*. Un livre de la Loi est découvert dans le temple: association symbolique de motifs liturgiques et de motifs nomistes. Le fait que la Loi sacrée est consignée dans une Bible inspirée par Dieu lui-même, en augmente le caractère d'autorité. La force de la chose écrite possède, aux yeux du juif, un prestige extraordinaire. Le culte s'en ressent. C'est en s'appuyant sur cette loi écrite que le roi Josias entreprend sa réforme cultuelle. La vie cultuelle est dorénavant placée sous le contrôle du clergé de Jérusalem. Mais c'est aussi grâce à cette loi écrite que le culte juif put résister à toutes les tempêtes. Lorsque avec le temple le Sacrifice fut anéanti, ce fut le saint livre qui sauva le culte; les multiples interprétations qu'il engendra, communiquèrent une rigidité littéraire et une contrainte canonique d'autant plus sévères au culte sabbatique et domestique des juifs disséminés. — Dans le *culte protestant*, les mêmes causes produisirent des effets semblables: Reposant primitivement sur une *conception théophanique*, le légalisme cultuel fut renforcé par le *principe scripturaire*. Pour les réformateurs, la Parole, incarnation du

(567) Cf. *Mowinckel:* Psalmstudien et: Origines du décalogue dans: Revue d'Hist. et de Philos. rel. (Strasbg.), 1926, No 5. 6.

(568) C'est ainsi que les *préceptes* concernant l'abord du sanctuaire étaient inscrits sur l'autel de Zeus à Délos. Cf. *Baudissin:* Adonis u. Esmun, 1911, p. 146.

Verbe, était la garantie de la présence divine. L'Eternel lui-même s'y plaçait en face de l'homme, et l'homme se sentait saisi et lié par cette révélation directe. L'idéalisme de Luther, par rapport à la Parole, était illimitée. Pourvu que les foules incultes fussent amenées dans le rayonnement de la Parole, la régénération de l'Eglise ne se ferait plus attendre. Afin d'établir ce contact, il fallait infatigablement prêcher la Parole. Ce souci poussa le réformateur à imprimer au culte et spécialement au sermon le *caractère pédagogique* qu'on lui reproche souvent. Dans ses prédications sur les dix commandements (1516, 1517), il exige déjà que les faibles soient occupés « officiis, diebus, modis, ieiuniis, laboribus, orationibus, disciplinis » (569). Dans la « Messe allemande », il réclame également « des ordonnances pour ceux qui ont besoin de devenir des chrétiens » (570). Les obligations liturgiques et les tâches catéchétiques se confondent à ses yeux. Il n'est pas étonnant que sous le règne de l'orthodoxie luthérienne l'annonce de l'Evangile se doublait de la récitation et de l'explication du catéchisme. Voilà donc une première forme de la contrainte liturgique protestante, la *contrainte théophanique à allures pédagogiques.* — *Le littéralisme bibliciste* y ajoute la note proprement légaliste. Chaque syllabe contenue dans les Ecritures étant un reflet de la Parole vivante, le texte sacré en tire l'autorité d'un oracle. La Parole dominera, en maîtresse absolue, tout le culte, refoulant le sacrement lui-même. Les fidèles seront tenus de l'entendre, car, comme il est dit dans les articles de Schmalcalde: « Il faut observer strictement cette vérité, Dieu ne communiquant pas sa grâce et son esprit sans que la parole externe les précède». Tout le culte subit le contrecoup de ce verbalisme biblique. Nous en remarquerons plusieurs conséquences d'ordre légaliste. D'abord *les Ordonnances ecclésiastiques.* Lois de l'Etat — le Common Prayer Book l'est jusqu'à ce jour — elles fixent toute l'organisation du culte et placent l'exécution correcte des devoirs cultuels sous le contrôle policier des autorités civiles. Point de mire de la Parole, la liturgie participe au caractère impératif de la révélation divine et de la loi humaine. Aucun détail liturgique ne sera abandonné à l'arbitraire, ni à l'intuition subjective d'un liturge, ni aux velléités spiritualistes de fidèles à tendances sectaires. La prière libre n'a aucune place dans l'ordre du culte. Le 16. s. et le 17. s. ont produit des centaines d'Ordonnances parfois despo-

(569) Ed. d'E. op. lat. XII, 71.
(570) Ed. d'E. 22, 226.

tiques (571). Les applications légalistes du biblicisme, également étroit dans les deux confessions protestantes, se différencièrent pourtant. Les *luthériens* assujettirent le culte à la suprématie d'une forme temporelle de la Parole, à la *péricope du jour*. Le texte prescrit détermina la liturgie de chaque dimanche dans toutes ses parties; la prédication, le cantique, la musique religieuse (de J. S. Bach p. ex.) et la prière devaient se plier aux injonctions d'un système qui, en fin de compte, n'est qu'un souvenir fragmentaire d'une institution cultuelle remontant en grande partie à un homiliaire de Charlemagne (573), et dictée par des besoins complètement périmés (574). Malgré la méfiance que Luther lui-même avait éprouvée à l'égard de cette tradition obscure, les prédicateurs, organistes, liturges, compositeurs du temps de l'orthodoxie luthérienne, ne pouvaient s'écarter d'un doigt de l'ordre du culte soumis à la péricope. Le célèbre prédicateur de la cour de Saxe, Fr. V. Reinhardt a, durant toute sa vie, dû s'en tenir aux textes prescrits et se contenter de varier ses sujets d'année en année. Dans une lettre à Bretschneider, il compare cette contrainte liturgique à celle d'«un corset qui vous coupe l'haleine» («beengende Schnürbrust»). Les protagonistes du piétisme soupiraient tout spécialement sous l'obligation de devoir s'en tenir à ce « de tempore » luthérien. De nos jours, M. Linderholm a tenté de libérer l'Eglise de Suède du joug de la péricope, c. à d. du légalisme bibliciste. — *Du côté réformé*, la contrainte liturgique a revêtu un caractère négatif. Tandis que, dans la liturgie luthérienne, la Parole s'assujettissait les accessoires esthétiques, tout ce qui n'était pas Parole proprement dite, était radicalement éliminé du culte réformé. La question des cérémonies, surtout celle des vêtements sacerdotaux (« the vestarian controversy ») a bouleversé la vie des Eglises anglaises de la fin du 16. s. Les puritains insistent surtout sur

---

(571) L'Agende» pour l'Eglise de la Cour et du Dôme à Berlin (1822) «commande» dans une note explicative à l'assemblée de se tenir debout pendant la «liturgie» avec le respect voulu, «comme des soldats à la revue», ajoute *O. Mehl:* Das lit. Verhalten, 1927, p. 49.

(572) Un cycle de péricopes syriaques, différent du « Comes » occidental. remonte même à l'année 431, au moins. Cf. *Baumstark:* Neuerschlossene Urk. altchr. Perik.-Ordnung des ostaram. Sprachgebiets. Or. christ. 3. Serie 1. 1926, 1—22.

(573) Dans de nombreux recueils de cantiques les numéros se suivent d'après l'ordre des péricopes de l'année. (Cf. *Nic. Hermann:* Die Sonntagsevangelien über das ganze Jahr in Gesängen verfasst. Wittemberg 1560). Ringwaldt, J. Hermann, M. Opitz, Joh. Rist ont publié des recueils du même genre.

(574) Les textes du temps de Pâques rappellent p. ex. les baptêmes collectifs avec leurs exorcismes, leur Hephatha, leurs jeûnes.

la sanctification du sabbat. J. Milton a défendu avec ardeur le principe sabbatique consigné déjà dans les « Ordonnances » de Calvin (575). C'est en dernière analyse le principe calviniste du « soli deo gloria » qui a imprimé au culte puritain un caractère radicalement légaliste. Tous les symboles qui pourraient détourner l'esprit humain de son objectif essentiel, seraient un crime de lèse-majesté (576). La Loi veillera à ce que l'adoration soit pure.

« Que ta Loi me plaît
O que j'aime à l'entendre! »

Aussi la Loi est-elle lue au début du culte calviniste, et sur les murs nus des temples hollandais on ne voit comme ornement que les tables mosaïques. Dans la « Forme des prières ecclésiastiques » (577), Calvin prie: « afin que nous donnions hommage à ton Christ, notre Maistre, Roy et Législateur ».

V. — *La contrainte doctrinale.* — Elle est une variante du légalisme bibliciste. Ici le sentiment numineux de présence n'a pas pour objet Dieu lui-même, ni l'émanation de Dieu dans la Parole, ni le sédiment biblique de la Parole, mais un dérivé plus lointain encore: l'interprétation doctrinaire de la Parole, élaborée par la théologie, ratifiée par l'Eglise, enracinée dans la tradition. Elle peut prétendre à l'infaillibilité et la Liturgie en est le diagramme sacré. La Liturgie s'inspire du dogme, et le dogme emprunte une bonne part de son autorité à l'emploi cultuel de ses données théologiques. « La Liturgie, dit Dom Guéranger (578), est la forme la plus populaire du dogme ». Cette association du dogme et de la Liturgie qui, dans le catholicisme, est authentiquée par les énoncés des conciles et des papes, et qui, dans l'ancien protestantisme, a été codifiée dans les Ordonnances ecclésiastiques, exerce une contrainte sur les fidèles qui viennent adorer. M. Guardini exprime ainsi ce fait: « La lex orandi... est, d'après un vieil adage, aussi la lex credendi » (579). D'ordinaire, le peuple chrétien ne

---

(575) L'église luthérienne a également reconnu au dimanche le caractère légal d'une intuition divine. C'est de Mélanchthon que partit l'impulsion de ce rigorisme. (Cf. les Loci, depuis 1533). Les piétistes qui, dans leur conception de la vie, étaient plus légalistes que les orthodoxes étaient plus larges dans leurs appréciations de la sainteté du sabbat. (Cf. *Graff:* Gesch. d. Auflösg. d. alt. gottesd. Formen, 1921, p. 110). Aussi la sévérité sabbatique fut-elle peu à peu émoussée en Allemagne luthérienne.

(576) Cf. *Heiler:* Kath. u. ev. Gottesd., 1925, p. 53 ss.

(577) C. R. 34, 177.

(578) *Dom Guéranger:* Institutions liturgiques, 1878, p. 32.

(579) *R. Guardini:* Vom Geist d. Lit. o. c., 1921, p. 6.

ressent pas cette contrainte; il n'y a aucun désaccord entre la croyance des fidèles et la conscience théologique de l'officiant, si celui-ci se plie aux exigences que le dogme et la Liturgie font valoir concurremment. Un prêtre qui douterait p. ex. du fait de la transsubstantiation, n'aurait qu'à abdiquer, si le miracle de Bolsena, illustré par Raffaël, ne lui rend pas la foi. Dans le protestantisme, le principe de l'autonomie de la conscience religieuse peut susciter des conflits entre la théologie soit traditionnelle, soit moderne, solidifiée dans quelque liturgie, cantique ou rite, d'une part, et, de l'autre, la conscience actuelle de la collectivité religieuse ou du liturge. Le peuple n'ayant d'ordinaire ni grand intérêt pour les problèmes théologiques, ni une compréhension suffisante de leurs variations, c'est surtout l'officiant qui, en tant que théologien, éprouve, avec une sourde irritation ou en des crises douloureuses, la discordance entre la pensée religieuse figée dans le culte et celle qui s'adapte au rythme de sa vie intérieure; la première, en tant qu'expression de la Parole divine a la prétention d'être une grandeur objective, tandis que la seconde, reposant sur l'expérience, demande à être sans cesse reprise, contrôlée et approfondie. Un pasteur pourra-t-il, à l'occasion d'un baptême, réciter en bonne conscience le symbole apostolique, s'il rejette l'article de la naissance surnaturelle du Christ? Ne pourra-t-il pas se réclamer de Luther qui, en éliminant de la liturgie de son temps le canon de la messe, a agi en théologien contestant la vérité d'un dogme de l'Eglise? M. Frick (580) pose cette question: Tous les versets des Psaumes sont-ils supportables dans un culte évangélique? Non, aucun théologien chrétien ne pourra s'en approprier le contenu intégral. Le Common Prayer Book ordonne néanmoins une lecture mensuelle du psautier entier, contrainte imposée à la conscience religieuse de ceux qui rejettent la haine meurtrière, exaltée p. ex. dans le 137. Ps. Les révisions successives des liturgies et des recueils de cantiques, entreprises tour à tour, par le piétisme, le rationalisme ou la pensée moderne, prouvent d'ailleurs que la vie cultuelle a souvent secoué l'intolérable tutelle de la théologie. La révision la plus récente du C.P.B. (581) tient compte des courants de la piété actuelle en introduisant ce que le rationalisme avait déjà fait, des formulaires bifurqués («an alternative order»). C'est ainsi que, dans la liturgie du baptême, l'antique passage «conçu et né dans le péché» peut être remplacé par cet autre moins austère: «dès sa naissance enclin au mal». Ce ne sont, d'ailleurs, pas

(580) *H. Frick:* Theol. Gewissen u. Lit., MGK, 1927, p. 99.

(581) Cf. *Book* referret to in the Prayer Book measure. 1927.

uniquement des considérations dictées par la théologie moderne qui inspirèrent les promoteurs de la révision; le nouveau texte donne aussi aux éléments catholisants de la High Church des possibilités d'y adhérer. — Il reste donc un problème à deux faces: Premièrement, la liturgie est-elle une grandeur objective investie d'une autorité empruntée à Dieu, à sa Parole ou à l'Eglise à laquelle le liturge et la communauté doivent se soumettre? Deuxièmement, un pasteur a-t-il le droit de changer, selon les besoins de son goût ou de sa conscience, le texte d'un formulaire qui reflète la conscience religieuse du peuple chrétien? Sans vouloir donner une solution à ce dilemme, nous constatons le fait d'une pénible contrainte théologique. L'imposition d'une Liturgie peut ébranler la sincérité de toute la vie cultuelle, le liturge donnant à certains énoncés dogmatiques dont il est obligé de se servir, des interprétations tacites qui ne concordent pas avec la croyance qu'y attache l'assistance. Même le luthérien sévère Claus Harms a répudié la tyrannie des anciennes formules théologiques contenues dans les liturgies (582).

*IV. La contrainte historique.* Notons une dernière variété de la contrainte que peut exercer le symbole cultuel: la contrainte historique. Elle comporte deux aspects: la contrainte *héréditaire* et la contrainte *archéologique*; autrement dit, la contrainte objective qu'exerce le passé même et la contrainte subjective qu'inspire le goût du passé.

1. *La contrainte héréditaire.* Toute Liturgie est orientée vers le passé, parce que celui-ci, terre classique de la révélation, est rempli de théophanies. Des mythes se rattachent à un lointain divin, tout ensemble brumeux et resplendissant. Alors les formes liturgiques qui remontent très haut, apparaissent comme nimbées par les rayons du Verbe. En altérer la teneur ou le style, la structure surannée ou le reflet archaïque, semblerait presque être un sacrilège. Aux yeux du chrétien catholique, la Liturgie n'est qu'une extension et une diversification de la prière et des actes sacrés du Christ. Le génial liturgiste de Solesme, Dom Guéranger, a pressenti les résultats des recherches néotestamentaires les plus récentes: «La Liturgie, dit-il dans le premier volume de ses «Instructions liturgiques», a été célébrée longtemps avant la rédaction définitive du N. T.» Les rites et les formules du passé se perpétuent alors même que la pensée primitive s'en est enfuie, ou — autre possibilité, — alors qu'un contenu nouveau s'est insinué dans l'enveloppe immuable. Que la forme soit vide ou qu'elle cache une pensée inadéquate,

(582) *Cl. Harms:* Pastoraltheologie, 3e éd., p. 196.

elle agit, grâce à son antiquité, comme si elle renfermait un contenu vivant et corrélatif. La chose sacrée qui est censée avoir abrité dans le passé une hypostase de la divinité, inspire un respect magique. Il suffit de citer comme exemples de la pérennité d'un symbole archaïque même épuisé, les formules de l'Offertoire qui, débris d'une oblation disparue, reste inamissible dans l'étreinte puissante de la Liturgie, ou la résistance que les vieux puritains huguenots opposèrent à l'introduction des chants du Réveil de C. Malan ou de Bost. Fr. Coillard nous rapporte la consternation de ces braves gens: « Où allons-nous? disaient les vieux, ces cantiques-là ne sont pas inspirés; ils ne sont pas dans le Psautier»...» Ils semblaient nous dire: «Vos chants, c'est de l'enfantillage; mais les psaumes de David, voilà du crû! C'est cela qu'ont chanté nos pères?» Si on leur avait parlé d'orgue ou d'harmonium, alors ils se seraient sauvés du temple comme de Babylone papiste» (583).

Quant à la *seconde* possibilité de la *perpétuation d'une forme héréditaire,* c. à d. à la métathèse de la pensée sous le couvert d'une forme inamovible, nous en signalerons deux exemples: le culte du christianisme primitif conserva les traditions rationalistes de la Synagogue et déversa sa soif d'infini dans les formes du Mystère hellénistique; deuxièmement la liturgie luthérienne s'accommoda des cadres que lui offrait la messe; mais quoique les éléments théurgiques en aient été éliminés, le nouveau culte ne reproduisit pas fidèlement la pensée constitutive du protestantisme; l'ancienne forme persista, emprisonnant l'esprit, asservissant parfois les consciences, substituant à l'explosion spontanée de la foi nouvelle une confession de foi impérative (584) aboutissant à la « Sachwerdung » (585). Le Christ est recherché dans le sacrement même et non plus dans la foi. Le culte en lui-même est le sacrifice qu'on présente à Dieu et non plus l'abandon du coeur.

2. *La contrainte archéologique.* Du côté subjectif, nous observons un goût esthétique ou un intérêt historique qui incitent à maintenir les formes anciennes de la Liturgie. Les promoteurs bénédictins de la restauration liturgique tournent leurs regards vers le Mystère de l'ancienne Eglise qui leur semble plus classique que les réalisations tridentines. Quoiqu'ils s'en défendent, leur âme est imprégnée de romantisme (586), si, par ce terme, on veut désigner

(583) Cité par *Ed. Favre:* François Coillard, enfance et jeunesse, 1907, p. 24—26.

(584) *Köstlin:* Gesch. d. christl. Gottesd., 1887, p. 4 s.

(585) *L. Fendt:* Der luth. Gottesd. des 16. Jahrh., 1923, p. 200 et passim.

(586) Cf. *W. Birnbaum:* Die kath. lit. Bewegung, 1926, p. 143 ss.

le sentiment nostalgique d'un passé radieux. Depuis une cinquantaine d'années on assiste à l'effort de la paléographie musicale en vue de restaurer l'authentique chant grégorien. — Les Hautes-Eglises subissent le même ascendant du passé. Elles éprouvent un engouement pour les expressions archaïques. En Angleterre le mouvement anglo-catholique rattache le culte aux liturgies d'avant la Réforme, p. ex. au «Sarum Use» établi par Osmond de Salisbury en 1085. Les formes devenues sacrées revêtent dans ces milieux une dignité intrinsèque par le seul fait qu'elles sont anciennes ou oecuméniques. Le souci d'oecuménicité qui, de nos jours, gagne les Eglises protestantes, est connexe aux inclinations archéologiques. Cette prédilection repose, il est vrai, sur une conception erronée des faits historiques. Comme M. Baumstark l'a démontré, on ne retrouve pas en remontant le cours de l'évolution cultuelle, l'unité liturgique, mais une multiplicité de phénomènes et de tendances. — Même dans l'hémisphère strictement *protestante* cette fascination du passé révèle sa puissance. Les réformateurs, eux-mêmes, étaient hantés par l'idée de réintroduire le culte de la primitive Eglise: «Plus la messe, dit Luther, sera semblable... à la première de toutes les messes..., plus elle sera chrétienne» (587). La tendance archéologique c'est récemment encore accusée dans le mouvement suscité par la MGK et ses fondateurs. Il faut faire fructifier, est-il dit dans ces milieux, les trésors du passé dans nos cultes; on réédite la «musica sacra» du 16. et du 17. s.; on tire de l'oubli Schütz et Praetorius, on s'extasie des cantiques raboteux de Zwick et de Blaurer. En France, on reprend les vieux psaumes. L'association «Kultus und Kunst» a moulé lors de son assemblée en 1927 à Berlin un culte d'après la messe allemande de Luther. Il y a dans cette insistance archéologique une part d'esthétisme. Spitta a pourtant souvent affirmé que les données de la tradition n'avaient le droit d'être mises en valeur, que si elles exprimaient la foi de la communauté contemporaine. Mais en ressuscitant certains documents du passé en des cultes académiques bâtis avec finesse et art, ces liturgistes érudits semblent surestimer la puissance de compréhension de la paroisse moyenne. En outre, est-il possible de reconstituer les expressions du passé sans les moyens d'expression de jadis? et cela à une époque dont le style artistique est si différent de celui des temps passés? W. Gurlitt (588) essaye de démontrer qu'il est absurde de vouloir rendre de la musique ancienne à l'aide d'instruments modernes, étant donné que la musique de chaque période a sa tonalité particulière («Klangstil») que ne

(587) Ed. d. W., 6, 523.

(588) Cf. *W. Gurlitt:* Musik u. Kirche, 1929, cahier 1, p. 15 ss.

peuvent rendre que les instruments pour lesquels elle a été composée. Il faudrait donc, pour jouer du Praetorius, construire des orgues d'après les indications que ce maître a lui-même notées en 1618; et ces orgues remplaceraient «l'orgue expressif» qu'introduisit le romantisme (589). Qui donc voudrait pousser l'enthousiasme archéologique jusqu'à doter nos cultes d'«orgues-Praetorius», à cette seule fin d'y reproduire adéquatement les oeuvres des maîtres anciens? Enfin leur admiration de la beauté originale de ces morceaux a poussé nos liturgistes à en accepter aussi les énoncés dogmatiques qui contredisent les expériences de la conscience religieuse moderne. La crainte de s'écarter des modèles classiques amène une contrainte issue d'un sentiment numineux; on entrevoit un idéal de beauté cultuelle qui, parce qu'elle est ancienne, passe pour être le vase d'une inspiration particulière du Seigneur.

Le point de vue subjectiviste se révèle encore dans une certaine sentimentalité qui pousse le croyant à observer des habitudes cultuelles qui ressuscitent son propre passé: «Les choses anciennes dans le culte ont un parfum rappelant l'enfance, le père et la mère, l'innocence et le bonheur» (590). On idéalise les traditions cultuelles, comme on transfigure le bon vieux temps. On déteste les agités qui touchent à ces souvenirs vénérables. «Quieta non movere», le mot d'ordre des amis du passé pèse souvent comme une servitude sur la vie cultuelle.

## 2. La liberté liturgique.

Il est indubitable qu'une certaine rigidité formelle est indispensable pour contenir les valeurs spirituelles que le culte transmettra aux croyants et pour leur en rendre intelligible le sens profond. Il est pourtant inévitable que la phénoménalité compacte contrarie l'influx des forces vitales. Le courant de vie qui, dans le culte, s'élève à Dieu ou, venant de lui, se répand sur l'homme, a besoin de liberté. Dès que l'Esprit toujours expansif, se heurte à la forme et s'y sent à l'étroit, ou, autrement dit, dès que le symbole sensible menace d'étouffer la pensée dont il est l'organe, la vie cultuelle tend à s'affranchir de la contrainte qui paralyse la spontanéité de ses inspirations ou de ses aspirations religieuses. C'est ce processus, tantôt en opposition, tantôt en équilibre avec celui de la contrainte

(589) C'est ce qu'on a fait pour un institut musicologique à Fribourg en Brisg. en 1921.

(590) *F. Niebergall:* Gewohnheit u. Abwechslung, dans *Goehling.* Feiernde Gemeinde, 1925, p. 10.

liturgique que nous comptons définir. Nous étudierons la liberté cultuelle d'abord dans sa relation *objective*, c. à d. en tant qu'elle est inhérente aux données elles-mêmes de la phénoménalité cultuelle, ensuite dans son acception *subjective*, c. à d. en tant qu'attitude du sujet religieux vis-à-vis des formes rituelles.

### a) L'aspect objectif de la liberté cultuelle.

Tout en restant fidèle aux lois internes qui le régissent, le culte peut varier ses expressions sous l'impulsion de quelque besoin actuel. D'autre part, il peut revendiquer le droit de s'adapter à des nécessités d'ordre religieux, moral ou esthétique. Nous distinguons donc deux possibilités de liberté cultuelle comprise dans le sens objectif: la *variabilité* et la *réformabilité* du culte.

#### α) *La variabilité.*

Les besoins de l'heure, du lieu, de l'assemblée déterminent la variabilité du culte, de ses éléments phénoménaux plutôt que celle de sa constitution générale. S. Paul différencie les possibilités cultuelles de l'Evangile selon les particularités du monde ambiant. A la synagogue d'Antioche de Pisidie, il prêcha selon le mode biblique, tandis qu'il adapta son message au style hellénique à l'Aréopage d'Athènes. Le schéma de la *messe* subit des modifications d'ordre secondaire, selon qu'elle est une grand'messe, une messe basse, une messe chantée, une messe conventuelle, une messe de paroisse, une messe quotidienne, une messe votive, une messe funèbre, une messe en musique, une messe rouge, dite pour quelque dévotion particulière de l'office du jour, une messe du S. Esprit qu'on célèbre au début de quelque solennité publique, universitaire ou parlementaire, une messe d'ange que l'on dit au lieu d'une messe funèbre pour les enfants morts avant l'âge de 7 ans, une messe de minuit célébrée dans la nuit de Noël, une messe sèche dite sur mer sans vin, afin que le mouvement du bateau ne fasse pas se répandre le sang du Christ. Ce sont, en outre, les messages variés de l'année religieuse qui communiquent à l'office le caractère « de tempore » et qui en déterminent les variantes, tandis que les missae de sanctis sont célébrées pour la gloire de certains saints. Même des circonstances fortuites se reflètent dans les textes variables de la Liturgie: la nature y fait valoir ses droits; le printemps rayonne dans l'hymne que l'Eglise entonne en vue de la fête de

Pâques. « Dies venit, dies tua, in qua reflorent omnia » (591). Des convenances locales, des particularités ethniques, des traditions nationales contribuent à varier l'aspect du culte. Malgré la prédominance sévère du rite romain, la messe se dit autrement à Rome qu'à Milan, à Tolède ou en certaines Eglises bretonnes (592). On distingue 11 rites différents (593). Toujours est-il que cette variabilité est prévue dans tous ses détails.

Dans *le culte protestant* la liberté liturgique est plus large. Dans l'article VII de la Confession d'Augsbourg il est dit: «non necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus, seu ceremonias». On propose, de nos jours surtout, une grande liberté, p. ex. un système de rotation ou un système de cultes parallèles, de telle sorte que les fidèles «puissent choisir celui des cultes dont la teneur répond à leurs besoins du jour» (549). Des services plus riches alterneront avec ceux, plus simples que la nécessité demande. — Le protestantisme ne tolère pas seulement une variété de cultes — cultes de prédication, cultes liturgiques, catéchétiques, bibliques — mais aussi la variabilité en ce qui concerne les *éléments de chaque service*. Rien n'oblige à fixer un ordre unique. A côté de morceaux stables, le culte en admet d'autres abandonnés à l'intuition du moment: prières d'abondance, improvisations musicales, chants d'allégresse, lamentations, offrandes particulières. Le prédicateur a, en certaines circonstances, la faculté de s'affranchir du texte prescrit; le liturge choisit librement les lectures faites à l'autel; il tiendra compte, dans ses prières des besoins momentanés de la communauté, en temps de guerre, d'épidémies ou de catastrophes, à l'occasion de la rentrée des classes, d'un jubilé local ou d'une fête nationale. L'introduction du calice individuel à côté du calice commun est un exemple récent d'une adaptation liturgique à des exigences contemporaines. La liberté liturgique autorisera même le pasteur, en raison de besoins

---

(591) Cf. *Michels O. S. B.:* Das Frühjahrssymbol in österl. Liturgie, Rede u. Dichtung, Jahrb. f. Lit. Wiss., 1926, p. 4. S. Augustin admettait de telles allusions, mais il demande que leur signification allégorique soit bien marquée: «Non igitur nos de sole et luna annuis menstruisve temporibus actionum nostrarum eventa coniicimus..., sed ad rem sacrate significandam similitudines aptas religiosissima devotione suscipimus». (ep. LV ad Januarium CSEL xxxiv — Goldbacher — p. 183, cité par Michels.)

(592) Nous avons lu, dans une Eglise des Côtes du Nord, un mandement dans lequel le curé priait les étrangers de ne pas s'offusquer de certaines anomalies liturgiques, propres aux Eglises du pays.

(593) *J. L. Asman:* Variety of rites... Ecclesiastical Review 73, 1925, p. 561 ss.

(594) *Monastier-Schroeder:* La musique dans la Liturgie. Revue de théol. et de philos. (Lausanne 1928, No 66, p. 76 ss.)

spéciaux, parfois insignifiants, à improviser instantanément tel geste ou telle parole symboliques (595).

### β) *La réformabilité du culte.*

Le principe de la liberté liturgique implique en second lieu la réformabilité de la constitution ou de l'esprit du culte. Des motifs religieux ou moraux peuvent s'insurger contre les forces coercitives de la phénoménalité ou de la collectivité cultuelles. Tout symbole liturgique qui n'est pas l'expression de la grâce ou de la foi, est insincère et empêche la rencontre des âmes avec le Dieu de vérité. On doit pouvoir abolir ces formes dénuées de vie et en recréer d'autres qui assureront la transmission des promesses ou des commandements de Dieu, comme des aspirations et des prières humaines. On doit pouvoir réformer le culte. C'est ainsi, qu'après avoir soumis le culte traditionnel de l'Eglise à un examen scrupuleux, la *Réformation* en expurgea ce qui froissait la conscience évangélique et ne retint que ce qui pouvait être assimilé à une conception religieuse épurée et approfondie. Dans l'«Instruction sommaire pour les frères en voyage» (Londres 1755), Zinzendorf répond à la question: pourquoi changer les formes cultuelles? en ces termes: «c'est un principe de la liturgie des frères qu'on change éternellement ce qui est émendable » (595*). L'évolution du psautier ou ce que M. E. Doumergue (595**) appelle la « décadence du Psaume » est significative. Elle s'effectua en trois mouvements successifs. Ce fut d'abord la fameuse révision de Conrart (1679) due à des préoccupations littéraires; ensuite, au 18. s., le rationalisme ne discernait dans les psaumes que « le génie juif qui n'est pas celui du christianisme, ni celui de l'humanité » (595***); enfin le Réveil abandonna le psaume qui ne répondait plus à sa piété subjectiviste et le remplaça par le cantique piétiste, mélodieux et touchant. En Allemagne, le *rationalisme* réforma également le culte selon les principes de l'époque. Il ne se contenta pas d'émonder

(595) Le pasteur Hackenschmidt de Strasbourg éteignit un jour deux bougies que le sacristain avait allumées en chaire à cause de l'obscurité inattendue d'une matinée d'hiver, et il accompagna ce geste de la récitation du cantique: «Dein Himmelslicht verlösch uns nicht, und leucht in jede Seele, dass keine dich verfehle», action spontanée, mais symbolique et, par suite, parfaitement liturgique.

(595*) MGK 1929. 2. p. 35.

(595**) *E. Doumergue:* Le vrai chant du vrai ps. huguen. (sans date) p. 56.

(595***) *Sam. Vincent:* Vues sur la prot. en France, 1829. II. p. 198, cité par E. Doumergue.

les liturgies et les cantiques protestants de tous les éléments que l'on jugeait être superstitieux, il osa même s'attaquer à la Liturgie catholique (596), sans succès naturellement. Le protestantisme admettant en principe une évolution de la pensée religieuse, tout en maintenant le fondement inébranlable de l'Evangile, ne s'arrêtera jamais à une forme précise du culte (597). Quoique l'arbitraire nous soit aussi antipathique que la contrainte, nous revendiquerons pourtant pour notre génération la liberté de reprendre les formes reçues, de les recréer et même d'inventer de nouveaux symboles qui, bien entendu, seront l'expression logique des données fondamentales du principe évangélique: sola fide — sola gratia, tâche que la Réforme a laissée en souffrance. — L'*Eglise catholique* est consciemment conservatrice. «La Liturgie est un tout. C'est un édifice moral dont chaque pierre est sacrée; n'y touchez pas; vous ouvririez une lézarde dans le christianisme et une plaie dans la vie des âmes » (598). Nous sommes pourtant les témoins d'une «réforme» cultuelle qui actuellement s'opère au sein de l'Eglise catholique. En se réclamant de l'autorité de Pie X, les initiateurs de ce mouvement distinguent les parties essentielles de la Liturgie qui, remontant au Christ, sont immuables et les parties réformables (599). Expression d'une nouvelle conscience liturgique, cette réforme ou, comme s'expriment les esprits plus circonspects, cette «*restauration liturgique*» (600) tend à adapter les données de la tradition authentique de l'Eglise aux besoins spéciaux de l'âme religieuse contemporaine, ce qui en tout cas exige une certaine mesure de liberté liturgique. Il s'agit d'une nouvelle orientation de l'idée de la Liturgie, d'une réaction contre la conception de la messe qui, après le concile de Trente, s'insinua dans l'Eglise sous l'influence des idées subjectivistes de la Renaissance et de la Réforme (601). Cette conception posttridentine est dominée par l'idée de la *justice:* le sacrifice eucharistique est essentiellement expiatoire. La conception moderne de la messe que *J. Kramp* appelle la «théorie de la consécration» (602), est, par contre, inspirée par le motif de la *charité,* le sacrifice eucharistique étant

(596) En 1811 parut à Landshut un projet de *V. A. Winter:* Erstes teutsches kritisches Ritual. (Cf. *B. Thiel:* O. F. M. Die Liturgik der Aufklärungszeit in Deutschland, 1926).

(597) Cf. . *Smend:* Vorträge zur Liturgik, Hymnol. u. Kirch. Musik, 1925, passim.

(598) *Dom Besse*: Revue de Philos. XXII, 1913, p. 666.

(599) Jahrb. f. Lit. Wiss., 1926, VI, 253.

(600) *O. Casel:* «Kath. Kulturprobl.», Jahrb. f. Lit. Wiss., 1927, p. 121: «La Liturgie ne doit pas être renovée... elle doit s'éveiller à une vie nouvelle. »

(601) Cf. *J. Kramp:* S. J. Opfergedanke u. Messliturgie, 1921, p. 20, 28, 29.

(602) ibid.: 71.

un symbole de la consécration du fidèle lui-même (603). Ce don de soi-même n'entre pas dans la sphère du droit, mais dans celle de l'amour. — *M. R. Guardini* offre dans ses ouvrages une variante originale de cette théorie. Il affirme d'abord l'objectivité de la Liturgie; il la trouve soit dans la communauté organisée, soit dans le Christ lui-même qui, par la Liturgie, crée — ici réapparaît le motif de la «caritas» — une nouvelle humanité. Christ n'est pas en premier lieu le sacrificateur, mais «le type parfait de la création qui transfigure l'être.» — Enfin l'*Ecole bénédictine* a ajouté à ces considérations le motif mystérique. Le Mystère opère l'unité vitale de la communauté et du Christ; la Liturgie est la vie mystique de l'Eglise dans laquelle celle-ci, en connexion avec son chef, le Christ ,exprime sa communion la plus profonde avec Dieu. Le Mystère eucharistique est appelé à christifier le monde, et c'est encore le motif de la « caritas » qui se fait valoir (604). Quoique ces tendances ne soient pas entièrement concordantes, elles témoignent du même effort de recréer par un symbolisme plus compréhensif les formes intangibles de la Liturgie.

Nous ne prétendons pas que toutes les réformes cultuelles aient leur origine dans des préoccupations purement liturgiques ou dans des mobiles religieux ou éthiques. La réforme cultuelle de Grégoire le Grand a été nettement ressentie par les Eglises siciliennes orientées vers Byzance comme un acte de diplomatie romaine (605). Des soucis dynastiques dominèrent, en partie du moins, la guerre des icones à Byzance, et les entreprises liturgiques du roi de Prusse Frédéric Guillaume III étaient tout autant inspirées par la politique ecclésiastique du roi que par son incontestable intérêt pour les questions de ce genre. La substance même du culte est donc malléable, variable et réformable, si on reconnaît les droits de la liberté liturgique.

### b) L'aspect subjectif de la liberté cultuelle.

La Liturgie catholique elle-même n'exclut pas l'initiative du sujet religieux. Chaque office ouvre par-ci, par-là une petite porte par laquelle la dévotion personnelle du fidèle peut pénétrer dans

(603) *J. Kramp:* Eucharistie, von ihrem Wesen und ihrem Kult, 1924, p. 34: « L'accent principal repose sur le don du moi (Selbsthingabe), c'est cette consécration, sa préparation, son accomplissement et sa sublimation qui déterminera l'achèvement liturgique de l'idée sacrificielle. »

(604) Cf. *W. Birnbaum:* Die kath. lit. Bewegung, 1926, p. 44—75; *G. Mensching:* Katholische Kultprobleme, 1927, p. 56—67.

(605) Cf.: Das Selbstzeugnis Gregors d. Gr. über seine lit. Ref. — Jahrb. f. Lit. Wiss., 1926, VI, p. 218.

l'enceinte du service sacerdotal: «Les chrétiens avertis choisissent ce moment (après l'offrande du vin) pour présenter au Seigneur leurs voeux les plus ardents et pour lui consacrer leurs personnes, leurs biens, leur vie et leur activité» (606). La prière individuelle s'enlace autour des piliers inflexibles de l'action objective de la messe. Plus encore: la liturgie accorde au célébrant lui-même une certaine latitude pour l'interprétation des textes, des mélodies et des chants, pour l'intonation, le rythme et l'accentuation des morceaux de l'office (607).

α) *La liberté de l'inspiration religieuse.*

C'est premièrement *l'inspiration religieuse* qui revendique l'indépendance et la mobilité de l'adoration en esprit ou même la possibilité de créations cultuelles spontanées. L'Esprit souffle où il veut; les spiritualistes estiment que non seulement il ne faut pas emprisonner son impétuosité dans des formes statiques, mais qu'il faut lui laisser le soin de modeler sur l'heure les contours liturgiques qui lui conviennent. Quelques images tirées de l'histoire illustreront cette liberté prophétique: si la colère *d'Amos* se déchaîne contre le culte de Béthel, ce n'est pas uniquement en raison de l'idolâtrie qui s'y étale (2,8), ou des orgies qui y accompagnent les sacrifices (6, 4—6), mais aussi parce que les formes institutionnelles lui semblent briser l'élan de l'inspiration primesautière (3,8): « Ne cherchez pas Béthel, cherchez l'Eternel! » (5,5). Rappelons-nous ensuite l'*enthousiasme cultuel des Eglises anciennes,* à Corinthe surtout. Le Pneuma du Christ y était le principe de la liberté (2. Cor. 3,17). Quand le vent de l'Esprit secoue les âmes, chacun peut coopérer à l'édification de l'assemblée, «par un cantique, une instruction, une révélation, une langue, une interprétation. » (1. Cor. 14, 26). Il est vrai que les torrents de l'enthousiasme rompent parfois les digues de la régularité cultuelle, et l'apôtre doit remédier aux dérèglements qui en résultent (1. Cor. 14,40), mais il n'entend pas baillonner l'ardeur pneumatique: « n'éteignez pas l'Esprit » (1. Thess. 5,19). La Didaché accorde la même liberté aux esprits doués de charismes: « Que les prophètes profèrent, tant qu'ils voudront, leurs actions de grâces » (Did. 10,6). Tertullien nous relate que les épiscopes et les presbytres

(606) *Dom Besse:* La messe, 1923, p. 53.

(607) *W. Scherer:* Das neue kanon. Gesetzbuch und die Kirchenmusik (Musica sacra 56, 1926, p. 9—11) constate que peu de canons (5) se rapportent à la musique religieuse et il en conclut: «il semble que de ce côté il existe une assez grande liberté de mouvement....» Il est vrai que *Ebel* O. S. B. conteste cette assertion: «Kirchenmusik u. Kirchenrecht», ibid., p. 123—125.

prient « de pectore »; les formulaires liturgiques ne sont que des paradigmes; ceux qu'empoigne l'Esprit ont le sentiment d'être des τέχνα εὐφροσύνης (Barnab. 7,1). Des hymnes dont nous n'avons plus que des fragments, sont l'expression spontanée de cette ferveur cultuelle toute subjective (608). — Au M. A. l'*esprit gothique* s'émancipe des règles cultuelles qui menacent d'arrêter son emportement. Les tendances fondamentales de ce mouvement glorieux, le subjectivisme et l'individualisme, cherchent à se soustraire à la force des réalités objectives et s'insurgent contre le Logos de la forme qui limite l'élan (609). S'affranchissant de toute mesure , des états d'âme extatiques, lyriques ou ascétiques cherchent à engloutir l'universalité des données spirituelles (610). Pour englober le Tout, l'art gothique, tout en voulant spiritualiser la matière, accumule, d'autre part, en un réalisme hardi, les détails concrets: les vitraux de Chartres dématérialisent les parois, et pourtant enluminent la vie de tous les jours en des vignettes naïves. La cathédrale gothique embrasse, en une envergure colossale, le ciel et la terre, le passé et le futur, le temps et l'éternité, comme la mystique tente de réduire le dualisme de la subjectivité religieuse et de l'objectivité divine et comme la scolastique essaye d'échafauder la somme de toutes les connaissances naturelles et surnaturelles. La Liturgie médiévale subit l'ascendant de ces aspirations démesurées qui modifieront non ses assises dogmatiques, mais son aspect phénoménal. Les deux tendances de la gothique, l'individualisme réaliste et le subjectivisme idéaliste, s'arrogent des licences qui compromettent la régularité du culte institutionnel. L'inspiration religieuse se sentant bridée par la tradition liturgique, se réfugiera dans la dévotion privée. Des retables offrent leur imagerie à la contemplation individuelle. Pierre le Vénérable de Cluny (mort en 1156) réservera une partie du sanctuaire à l'oraison privée des religieux. On écourte les grandes lignes du culte, mais on y ajoute des actes de contemplation et les prières réitérées du rosaire. Une foule de consécrations surgit; de nouvelles dévotions s'attachent à la passion du Christ; le nombre des saints augmente. L'élévation de l'Hostie devient le point culminant de l'office. L'autel réclame une dévotion pour lui-même en tant que support du tabernacle dont la boiserie s'élance jusqu'aux voûtes de la ca-

(608) Cf. *J. Kroll:* Die christl. Hymnodik bis Clemens v. Alex., 1921.

(609) *A. L. Mayer:* Die Lit. u. der Geist der Gothik, Jahrb. f. Lit. Wiss., 1926, VI, p. 68 ss.

(610) *M. Dvorak:* Idealismus u. Naturalismus in der gothischen Skulptur und Malerei, 1924, p. 76.

thédrale (Ulm). La Fête-Dieu (1264) est instituée pour la glorification de l'hostie. Vers 1395, l'exposition de l'hostie est réalisée en Allemagne. Le réalisme de ces pratiques se détache du centre de la vie liturgique, tandis que la mystique de l'architecture verticale s'en éloigne à sa façon (611). D'autre part, l'individualisme religieux de la vie gothique compromet la *solidarité cultuelle:* le jubé sépare le prêtre et le peuple; l'oraison privée des fidèles et l'oraison personnelle du clergé ne se rejoignent plus; les chapelles qui enguirlandent le choeur, destinées surtout à des messes privées, disséminent la communauté qui ne se sent plus comme le « corpus Christi ». Somme toute, la liberté liturgique déchire « la robe sans couture du Christ », et, pendant le règne de la gothique déjà, une mystique sacramentaire se substitue à la Liturgie mystérique de l'ancienne Eglise. — Ce fut surtout le *subjectivisme sectaire* qui, de tout temps, réclama la liberté cultuelle, au nom de l'inspiration souveraine. Dans les réunions révivalistes, personne ne peut prédire la suite des prières spontanées, des chants passionnés, des interjections, ni en fixer le rythme. S'il arrive que certaines assemblées se passent dans un silence morose d'attente et de stupeur, d'autres fois l'exaltation de ces milieux explose en délires glossolaliques, en fureurs dionysiaques ou en révoltes iconoclastes. La cruauté et la sensualité qui accompagnent parfois ces ébullitions cultuelles, annihilent le caractère moral de l'adoration. Rappelons-nous les scènes sanglantes du sacrifice d'Elie (1. Rois 18), les mutilations hystériques des mystes d'Adonis, les effroyables rites de quelques confréries musulmanes, les extravagances des flagellants ou la frénésie sexuelle des anabaptistes de Munster. Si la liberté liturgique, dans ses mobiles les plus intimes, obéit à des motifs éthiques, ce fanatisme licencieux qui n'a plus rien à voir avec la morale, finit toujours par ruiner le culte, la communauté ne pouvant se sentir unie que dans ce qui est saint et dans ce qui dépasse l'individualité du sujet.

β) *La liberté de la conscience personnelle.*

Une seconde forme de spiritualisme, le *spiritualisme personnaliste,* postule la liberté cultuelle au nom de la conscience religieuse et morale. C'est une nécessité de la loi morale que ce qui vit dans le for intérieur, demande à s'objectiver librement. La

(611) *H. Schiffers:* Studien z. Entstehungsgeschichte d. Aachener Heiligtumsfahrt, 1925, p. 38: «l'homme roman priait prosterné et les yeux baissés devant le Sanctissimum qui se cachait; le regard de l'orant gothique dirigé vers l'effigie panifiée qui trône dans l'ostensoir, s'élève vers les cieux. »

(612) Cf. *J. Kramp* S. J. Opfergemeinsch. u. Messgebräuche — St. d. Z. 110, 1926, p. 299.

liberté de la foi étant le principe de la vie chrétienne, elle doit aussi être le principe de la vie cultuelle. « Quiconque participe au culte, recevra le sacrement avec les convictions qu'il y rattachera personnellement » (613).

De ces faits il résulte d'abord une conséquence *négative*. Notre liberté personnelle nous pousse à nous affranchir de rites périmés et insincères qu'une contrainte extérieure, ecclésiastique, historique ou politique voudrait nous imposer. La personnalité religieuse réclame un libre exercice de son culte. Enumérons quelques exemples significatifs de cette prétention. On peut songer aux prophètes d'Israël qui répudièrent les sacrifices et les fêtes rituelles du culte officiel, parce que ces observances n'étaient plus qu'un mécanisme sans vie. On peut rappeler que Jésus résista à la tyrannie d'une célébration absurde du sabbat. Le Luther de 1520 condamne, dans son traité de la captivité babylonienne, le sacramentarisme qui dispense l'homme d'une foi personnelle, et, dans la préface de la « Messe allemande », il met en garde ses propres adhérents contre toute velléité de donner un caractère obligatoire à ce projet de culte (613*). Zwingle, dans son « de vera et falsa religione» (chap. «sur les mérites») oppose le culte de l'obéissance aux ordonnances cérémonielles et expurge en conséquence tous les éléments du service divin à l'exception de la parole (614). C'est surtout le 18. s. qui, en faisant valoir les droits de la conscience humaine, a eu le mérite de réaliser *la liberté des cultes ou du culte*. Elle consiste dans le fait que chaque homme aura le droit d'adorer Dieu à sa guise ou de ne pas l'adorer, et, d'autre part, que chaque collectivité pourra, en toute tranquillité, célébrer le service qui lui convient, soit-ce sous le protectorat du pouvoir séculier, soit-ce en vertu de la neutralité que l'Etat observera vis-à-vis de tous les «cultes reconnus». Cette liberté des cultes est le fruit des idées de la Renaissance et de la Réforme. Elle est diamétralement opposée au principe impie: « cujus regio, ejus religio» qu'ont observé catholiques et protestants, quoique ces derniers, selon leur conception religieuse, eussent dû exiger un libre exercice des cultes et, dans l'Eglise même, une communauté de la foi dans laquelle toute conviction personnelle eût pu se faire va-

---

(613) Rapport de Rev. *Haedlam*, évêque de Gloucester, au congrès de Lausanne, 1927.

(613*) « Que ceux qui veulent observer notre ordre de culte, n'en fassent pas une loi... pour y... entortiller la conscience de qui que ce soit, mais qu'ils l'emploient selon la liberté chrétienne et leur convenance, où, quand et aussi longtemps que les circonstances le permettent. »

(614) Cf. *P. Wernle:* Der ev. Glaube, Zwingli, 1919. p. 221.

loir. L'indépendentisme anglais a été le premier à réclamer cette liberté. Roger Williams l'a proclamée dans l'état de Rhode Island qu'il constitua en 1636. Le principe en fut consigné dans la charte d'indépendance des Etats-Unis en 1776. Voltaire l'a défendue dans le procès de J. Calas. Frédéric II de Prusse décréta que dans ses Etats chaque sujet aurait la latitude de «faire son salut à sa façon» (615). En vertu de l'idéal de tolérance du siècle éclairé des monarques catholiques, tels que Joseph II et Louis XVI, accordèrent, eux aussi, avec quelques restrictions, il est vrai, à leurs sujets non catholiques une liberté contraire aux prétentions de l'Eglise papale. Enfin, la Révolution française inséra le principe de «la liberté de tous les cultes» dans la déclaration des droits de l'homme (26 VIII. 1789).

γ) *La liberté de la charité.*

Il est enfin une troisième forme de liberté cultuelle: celle qui, s'inspirant de l'*esprit de solidarité*, s'accommode, par égard pour les faibles, des rites dont le croyant avancé se sait indépendant. Luther a développé ce thème avec une grande élévation de pensée surtout dans les 8 sermons qu'il prononça à Wittemberg lors des troubles iconoclastes de 1522 (616). Il y a, dit en substance le réformateur, trois manières de se défaire des traditions humaines, c. à d. des pratiques périmées du culte (617) : Ou bien le chrétien les rejette dans sa conscience, mais non par ses actes; ou bien il les rejette par ses actes et dans sa conscience; ou bien il les rejette par ses actes, mais non dans sa conscience. Craignant que les esprits faibles ne choisissent la troisième, qui est la moins évangélique, le réformateur, dans sa condescendance pour les âmes pusillanimes, s'en tint à la première. Il maintiendra donc quelques observances dont il eût pu se passer. Sa charité se préoccupe d'abord des *esprits faibles*, qui, pour rencontrer Dieu, ont encore besoin d'indicateurs symboliques (618). Elle s'étend ensuite aux

(615) Dans une lettre à Nicolaï du 25 août 1769, Lessing fait remonter, il est vrai, cette tolérance à l'anticléricalisme de Fridericus rex: «elle se réduit uniquement à la liberté de débiter contre la religion autant de sottises qu'on veut. »

(616) N'en a-t-il pas dans la suite amoindri l'idéalisme pour des motifs d'opportunité? Nous l'avons affirmé. (Cf. *R. Will:* La Liturgie luthérienne, Revue d'Hist. et de Phil. rel., 1927, No 6). *A. Allwohn* nous contredit. (Cf. MGK., 1928, No 6, p. 176 ss.). Nous reconnaissons avoir, dans quelques détails, méconnu la portée des textes. Mais la thèse artificielle de notre critique ne nous semble pas infirmer l'ensemble de notre appréciation.

(617) Ed. d. W. 10. I. 1. 725—727.

(618) *A. Allwohn:* Gottesd. u. Rechtfertig. Gl., 1926, p. 46—54, a colla-

*consciences faibles* qui demandent à ne pas être scandalisées par l'étalage d'une attitude irrespectueuse vis-à-vis de formes vénérables.

Dans la pensée de Luther, cette charité ne s'oppose pas aux deux formes de liberté que nous avons étudiées plus haut; et d'abord elle s'associe facilement à la seconde que nous avons appelée *personnaliste.* L'expérience décisive du réformateur l'avait naturellement poussé à demander l'abrogation d'une foule de pratiques rituelles qui onéraient les consciences, quoique l'Eglise les préconisât comme des mérites. Cette liberté négative ne glissa pourtant jamais dans la licence subjectiviste, telle que les anabaptistes la pratiquaient. Luther avait une si haute conception de la liberté qu'il y faisait même rentrer, pour des motifs de charité, l'observation de rites surannés; car, de même que l'obéissance spontanée est une forme de la liberté morale, l'accommodation volontaire à certaines pratiques liturgiques sera un aspect de la liberté cultuelle. La liberté de conscience peut donc tout aussi bien nous imposer la conservation d'anciennes cérémonies que leur abolition. On ne doit avoir ni une mauvaise conscience en les supprimant, ni une bonne en les perpétuant (619). Luther n'appréciant au fond qu'un seul culte, celui de la foi et de la vie chrétienne, il admet, dans la pratique, les cultes les plus divers: le culte populaire à côté de l'édification des âmes d'élite, la messe latine et la messe allemande, le simple message pédagogique et l'eucharistie comportant l'élévation et les habits sacerdotaux, l'office quotidien et le service dominical. L'importance de la forme ne réside pas dans ce qui en elle est perceptible, mais dans ce qui en elle ne l'est pas. Le sacrement n'est qu'«un gué, un pont, une porte, un bateau, une civière, à l'aide desquels on passe dans la vie éternelle» (620). En résumé, la liberté liturgique inspirée par la foi et par un sentiment de solidarité, se manifestera, à l'occasion, tout juste dans la limitation de ses possibilités.

En tant qu'obligation altruiste, la liberté n'exclut pas non plus, selon Luther, la spontanéité de l'*inspiration religieuse,* la forme de la liberté que nous avons caractérisée en premier lieu. Sans jamais se départir de l'humilité si nécessaire, quand il s'agit des poussées de l'Esprit, le génie religieux du réformateur ne pouvait pourtant pas ignorer les droits de l'illumination prophétique. Mais

---

tionné dans les ouvrages de Luther sept arguments qui militent en faveur de la forme symbolique: Ed. d. W. 6, 372, 358, 214, 369, 540; 1, 233, 532; 6, 372.

(619) Cf. Ed. d. W., 8, 172.

(620) Ed. d. W., 2, 753.

ce qui régularise les exaltations mystiques, c'est que, aux yeux de Luther, la phénoménalité cultuelle n'est qu'un déploiement organique de la vie chrétienne. L'actus momentaneus du service divin s'insère dans le complexe du culte-vie et se développe selon le rythme qui régit l'actus perpetuus. Il participera donc nécessairement à la liberté spirituelle qui imprègne toute la vie évangélique. Aussi cette inspiration générale se traduira-t-elle d'une façon sensible dans le culte. Luther considère les actes cultuels comme un sacrifice d'actions de grâces (621). La reconnaissance envers Dieu, non contente de se dépenser en obéissance et en dévouement, pénétrera librement dans la sphère du Beau et s'épanouira en formes et en ornements surérogatoires, en sonorités et en rythmes ampliatifs. Le sacrifice spontané de l'art cultuel n'annonce-t-il pas la perfection du sacrifice spirituel que notre vie n'accomplit jamais dans son intégralité? L'oblation de valeurs esthétiques n'est-elle pas le plus bel usage de la liberté liturgique? (622). Toute l'assemblée qui, selon le principe du sacerdoce universel, est le sujet du culte, s'en verra édifiée et s'y associera par ses chants d'allégresse et de louange, en une vraie communion spirituelle.

La pensée des *autres réformateurs* ne s'est pas élevée à la hauteur de cette piété de Luther qui unissait la grande pitié du peuple déshérité et la fière liberté de la conscience éclairée par la foi. Quoique guidée par le souci spiritualiste de sauvegarder le respect de la majesté divine et quoique dominée par des préoccupations éthiques, la liberté cultuelle que réclame *Zwingle* est, avant tout, négative et franchement abolitionniste: les cloches se font muettes, les orgues se taisent et le culte n'est plus que la parole toute nue, introduite par une prière et suivie d'une confession des péchés. Pour être juste, nous relèverons pourtant ce passage tiré de la «Fidei ratio» (623): «Credo cerimonias, quae neque per superstitionem fidei, neque verbo Dei contrariae sunt, per caritatem tolerari posse». *Bucer* est presque aussi radical que le Zuricois à répudier les pratiques cultuelles de l'ancienne Eglise. Son traité liturgique: «Grund und Ursach...» est le programme d'un spiritualisme inspiré par des considérations morales et par une foi qui est «une démonstration des choses qu'on ne voit pas» (Hebr. 11,1) (624): «ce qui est matériel, ne te sert de rien, mais tu acquerrais la vie éternelle, si tu savais comprendre ces choses de façon spirituelle. »

(621) Ed. d. E., 7, 68.

(622) Cf. *P. Althaus:* Vom Wesen des prot. Gottesd., Zeitschr. f. syst. Theol., 1926, I, 292.

(623) Cité par *O. Mehl:* Das lit. Verhalten, 1927, p. 12.

(624) *J. Smend:* Butzers Grund und Ursache, MGK, 1898, p. 199 ss.

*Calvin* se rapproche le plus de Luther: «en ces matières, dit-il en substance, les Eglises auront le droit de changer, de renouveler et de réformer avec toute la piété voulue les observances cultuelles. La loi de la charité nous inspirera pourtant, sans que la liberté de conscience doive être violée » (625). La liberté négative, revendiquée par tous les réformateurs, fut outrée par les *anabaptistes*. Il y a cependant une ligne de démarcation qui sépare les uns des autres: les hommes de la Réforme, intimement indépendants des cérémonies, ressentaient d'autant plus vivement leur dépendance de Dieu et, par suite, l'obligation de transmettre au peuple chrétien la révélation divine consignée dans la Bible; ils ont accentué la ligne descendante de la relation cultuelle en affirmant la nécessité liturgique et homilétique de la Parole; les illuminés marquaient avec prédilection et même parfois exclusivement la ligne ascendante. La liberté liturgique, même négative, était mieux fondée chez les protestants de la première heure que chez leurs frères extrémistes. Si la liturgie de l'*orthodoxie luthérienne* a fortement restreint la liberté que l'idéalisme de Luther avait accordée au culte, elle réserva pourtant une place considérable aux accessoires artistiques, mais cette tolérance de la forme n'est qu'en apparence de l'indépendance spirituelle. En réalité, il s'y cachait une servilité d'épigones à l'égard des demi-mesures du père de la Réforme, dont on maintenait non les principes idéalistes, mais les solutions provisoires et hybrides.

L'exemple de Luther nous prouve que les trois formes de liberté, par rapport aux phénomènes cultuels, se croisent et se confondent, celle qui découle de l'inspiration religieuse, celle qui intéresse la conscience humaine, et celle qu'inspire le sentiment de solidarité fraternelle. De plus, la conception de Luther nous fait entrevoir la synthèse idéale des deux qualités qui, à première vue, semblent inconciliables: de la contrainte et de la liberté. L'attitude à la fois libre et soumise de *Jésus* par rapport aux formes du culte nous offre un exemple plus lumineux encore d'une atténuation des contrastes inhérents à l'essence du culte. Le culte, dans la pensée du Christ, n'est ni une ordonnance intangible dont la célébration aurait une valeur intrinsèque, comme celle du sabbat juif, ni une occasion pour les hypocrites de faire luire leur piété devant les hommes. En affirmant le caractère philanthropique du culte — il est institué pour le bien de l'homme (Mc. 2,27) — et son caractère éthique — son intériorité et sa sincérité sont inéluctables (Math. 6,5—9, 16—18) — Jésus a mitigé la rigueur de

(625) Inst. chr. IV X. 30. Cf. *P. Wernle:* Der ev. Gl.: Calvin, 1919, p. 387 s.

la contrainte cultuelle. Mais comme, d'autre part, il se plie volontairement (Math. 3,15) et par charité (Math. 17,27) aux obligations de la coutume rituelle de son peuple — il prie dans le temple et à la synagogue, et au dernier repas encore il adapte ses intuitions aux cérémonies de l'ancienne alliance — Jésus limite la liberté cultuelle.

Il nous reste à étudier la projection dans la sphère phénoménale de la synthèse que viennent de nous révéler l'attitude subjective de Jésus et, en quelque mesure, l'idéalisme de Luther. Nous appellerons cette association paradoxale de la liberté et de la contrainte: *l'ordre cultuel.*

### 3. Synthèse: L'ordre cultuel.

Il s'agit de l'ordre dans le culte dont l'ordre du culte, la disposition constructive des matériaux d'un culte déterminé, n'est qu'une application et même parfois une application fallacieuse, attendu que maint ordre du culte n'est qu'une façade qui masque le désordre liturgique.

*Synthèse de la contrainte et de la liberté,* l'ordre cultuel évoque à la fois une idée de logique et une idée de beauté. Il repose en lui-même, mais il se déploie selon ses lois propres; il exclut toute intempérance, tout arbitraire, toutes improvisations décousues. M. Allwohn (626) se sert de l'image suivante : La liberté (selon Luther) est comparable à un pendule balançant dans toutes les directions; les points qu'il touchera ne sont pourtant pas touchés fortuitement, puisque, se trouvant en une relation égale et constante avec le point d'attache, ils forment entre eux un système précis. Schleiermacher stipule (627) que la liberté et la mobilité du culte d'une part, et son unité et son uniformité de l'autre, soient fixées «statutairement», ce qui signifie que l'*ordre* embrasse à la fois deux valeurs: la contrainte et la liberté.

L'ordre sera donc en premier lieu un *principe de coaction.* D'abord, parce que le culte qui prétend être le reflet de l'*objectivité religieuse* et en traduire les données absolues, a besoin d'une régularité sévère. Les formes que réglera l'ordre cultuel, seront fixes. En symbolisant le caractère immuable de la *révélation* divine, elles empêcheront la volatilisation du sentiment religieux, elles résisteront aux poussées d'une inquiétude spirituelle qui perd pied dans

(626) Cf. *A. Allwohn:* MGK, 1927, 4-5, p. 96.

(627) *Schleiermacher:* Kurze Darstellung des theol. Stud., 1811, p. 80, 81, par. 16, 17.

la réalité des choses concrètes, et elles garantiront la continuité de la religion organisée. Dans le *domaine subjectif* aussi il est des sentiments religieux qui, dans toute congrégation ecclésiastique, restent immuables partout et toujours et, par suite, demandent à être régis et représentés par l'ordre liturgique. — L'ordre est ensuite un principe coercitif, parce qu'il doit tenir compte des *obstacles inhérents aux choses sensibles.* Toute projection de l'Esprit dans la sphère phénoménale rencontre des inhibitions: l'adoration en esprit se rétrécit p. ex. par le fait d'être localisée; on liera la présence divine à une «enceinte», sacrée par la prière (629), ou même par une représentation plus tangible, par l'hostie ou par des reliques, d'après la conception catholique, par la communauté réunie sous les regards de Dieu, suivant l'opinion des liturgistes protestants (Smend). Alors l'ordre prescrira les formes appropriées aux fins cultuelles; il reliera organiquement les éléments phénoménaux, les sériera judicieusement, harmonisera les variétés de style, de type, de mouvement, et, d'autre part, dictera au sujet les attitudes conformes aux expressions réiformes. — L'ordre en tant que contrainte, est en troisième lieu un postulat du *caractère social* du culte. Il fait appel à l'esprit de solidarité des fidèles assemblés. Chaque membre de la communauté disciplinera ses gestes en vue des mouvements d'ensemble. Dans le culte mahométan, la foule accomplit, comme un régiment qui fait l'exercice, des gestes variés — tenue des doigts et des pieds, orientation ou inclination du corps — d'après des prescriptions minutieuses. Chez les chrétiens le culte exige que le prêtre et les laïcs, l'officiant et son diacre, le prédicateur et le liturge, le pasteur et l'organiste, le préchantre et la communauté, le choeur et la paroisse, les fidèles et les catéchumènes, les justes et les prosélytes, les forts et les faibles se rencontrent dans des actes liturgiques intelligibles pour tous. Dans le culte synagogal, un chef est responsable de l'ordre (629), aussi l'ἀρχισυνάγωγος (Luc 13,14) reproche-t-il à Jésus d'avoir opéré une guérison un jour de sabbat. Dans les Eglises *protestantes,* l'institution du liturge est une mesure d'ordre. Le pasteur n'y officie pas en vertu d'une investiture sacerdotale, mais comme délégué de la communauté qui est le sujet du culte. Même comme interprète de la Parole, il n'est qu'un mandataire de l'assemblée et c'est pour des raisons d'ordre que l'annonce de l'Evangile n'est pas confiée à n'importe qui. Les réformateurs ont, en cela, trouvé un moyen chemin entre le cléricalisme catholique et le subjecti-

(628) *Gelasianum:* «hoc in templo dedicationis appare».
(629) *Elbogen:* Der jüd. Gottesd., 1924, p. 483.

visme sectaire. Ces fonctions imposent au liturge de petits renoncements et peut-être des sacrifices. Toute solidarité comporte un impératif, et tout ordre repose sur la contrainte des lois de la vie sociale.

Si, en vertu du νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ, ces accommodements sont volontairement consentis, l'ordre cultuel sera, d'autre part et en même temps, un *principe de liberté*. Le sentiment religieux se modifiant de plusieurs manières et tout ce qui est expression étant sujet à une transformation progressive, l'ordre cultuel tiendra compte de cette loi de la nature et respectera la liberté liturgique, tout en organisant les manifestations liturgiques. Dans l'article XV de l'Apologie de la Conf. d'Augsb., il est dit: « L'on observe à l'Eglise... les rites qui peuvent être observés en bonne conscience et sans péché et qui servent à établir un bon ordre et la paix ». Et dans l'Ordonnance ecclésiastique de Strasbourg de 1598: « Les Eglises réformées maintiennent quelques cérémonies moyennes... à cette seule fin qu'il règne un certain ordre quant aux lieux, temps, personnes, à la pratique de la Parole, des sacrements et de la prière ». Ce ne sont donc pas des coactions de nature matérielle qui, dans les Eglises de la Réforme, déterminent le choix et l'enchaînement des éléments cultuels, mais un arrangement formel librement adopté. — Comme dans la sphère *phénoménale*, l'ordre régnera également dans la sphère *sociale* en toute liberté. Quoique trouvant en eux-mêmes les conditions de leur édification, les individus n'en participeront pas moins au service divin pour offrir à la collectivité des croyants la ferveur de leur intercession ou la surabondance de leur joie spirituelle. Poussés par la charité, ils « marcheront entourés de la foule et s'avanceront à sa tête vers la maison de Dieu » (Ps. 42,5); ils s'y rendront en vertu de leur liberté, dans l'intérêt d'un ordre cultuel qui repose sur la solidarité des croyants.

Pour réaliser une synthèse de la liberté et de la contrainte cultuelle, il ne suffit pourtant pas de concilier, tant bien que mal, certains éléments de liberté et de contrainte; il faut encore *doser* les ingrédients selon la finalité de l'ordre cultuel. Alors, la liberté ne comportera pas qu'une tendance négative, ni la contrainte qu'une raideur légaliste. Car la liberté négative qui se borne à réclamer l'abrogation de cérémonies périmées, et le nomisme qui étouffe la spontanéité de l'adoration actuelle, ne se rapportent qu'à la substance et non à l'esprit du culte. Il faut qu'un principe spirituel épure ces instincts: le motif de la charité brisera une liberté purement formelle, le motif de l'obéissance détendra une contrainte trop rigide. Sans ce coefficient, la liberté avilie versera dans le désordre

et la contrainte se stérilisera dans un ordre pédantesque. Les troubles iconoclastes et même le radicalisme de la Réforme Zuricoise illustrent la première de ces deux déformations; la tenue empesée de certaines Ordonnances ecclésiastiques, telle que l'«Agende» prussienne, nous dévoile l'autre. En Allemagne, les « Liturgische Arbeitsgemeinschaften » tentent actuellement de remédier au désarroi que le subjectivisme et le manque de culture liturgique ont provoqué dans les Eglises.

Si la *synthèse* est, par contre, *bien comprise,* si l'inspiration idéaliste pénètre les deux éléments appelés à s'associer, alors la liberté — souplesse et variabilité du culte — ne sera pas l'effet de l'indiscipline, et la contrainte — consistance et régularité — ne sera pas la conséquence d'une ingérence extérieure, d'un nomisme dogmatique ou d'un automatisme héréditaire. La liberté ouvrira la voie à des créations nouvelles conformes à l'idéal liturgique. La contrainte de l'obéissance spontanée préparera le terrain à une unité organique de la vie cultuelle. S'unissant en esprit et en vérité, la liberté et la contrainte engendreront l'*ordre.*

En réalité, aucun service empirique ne réalise l'ordre cultuel qui, comme le rythme, le style, le symbole et l'évidence religieuse, est une «complexio oppositorum». Alors même que les Eglises en discernent l'idéal, leur conception de l'ordre varie selon leur état d'esprit spécifique. Le *catholicisme* considère l'ordre liturgique comme une institution canonique, divine dans son essence. Il est évident que, dans cet aspect de l'ordre, le motif de la « lex orandi », c. à d. de la contrainte, sera particulièrement accentué. Nous ne contestons pas l'élasticité de cet ordre, la variabilité de ses éléments et même la réformabilité de ses accessoires, mais cette latitude est, elle-même, soumise à un ordre objectif. Et pourtant, malgré la prépondérance de la contrainte, l'ordre auquel vise le culte catholique, est de bon aloi. Il n'éveille pas le soupçon que tout y est mécanisé. La diversité des expressions tient en haleine l'attention des fidèles. L'équilibre des complexes n'est pas calculé à tel point qu'il annihilerait leur force dramatique. La marche de l'action est de grande et belle allure. Vu du côté subjectif: l'organisation méthodique des forces spirituelles qui sont appelées à s'affirmer dans l'office, et en particulier une certaine retenue dans les manifestations de l'affectivité religieuse, donnent aux âmes un sentiment de sécurité. On trouvera la liberté de l'ordre cultuel de la Liturgie catholique plutôt dans la grâce générale, dans les données objectives, bibliques ou hymniques, que dans la forme. La liberté est là, sous-jacente, non écrasée par la contrainte; elle apparaît plutôt comme un fluide que comme un principe. Malgré

l'inégalité des éléments, la synthèse est réelle. L'ordre du culte catholique ne manque pas d'une réelle spiritualité.

Dans le *protestantisme*, le jeu des forces est renversé. D'institution humaine, l'ordre liturgique n'y apparaît que comme une mesure de prudence destinée à contenir les effervescences subjectives et individuelles dans le cadre du culte public. Ici nous constatons que, tout altruiste qu'elle soit, la liberté se déploie trop aisément. Elle exploite les facilités qu'offre le fractionnement ecclésiastique. Elle s'accommode même d'intuitions personnelles. Elle permet l'éclosion de types variés, souvent inconciliables entre eux. Elle tolère les fantaisies d'un individualisme peu averti. *M. Smend* fait ressortir trois inconvénients de la liturgie évangélique en matière cultuelle: d'abord, elle oblige le culte à renoncer aux données historiques de l'oecuménicité. Ensuite, elle le prive d'une unanimité imposante. Enfin, en raison de l'éphémérité des institutions protestantes, elle appelle sans cesse les animateurs liturgiques à remédier à ce double déficit. (630) Mais la déviation est corrigée par les normes objectives. Les valeurs du message biblique qui formeront toujours la base du culte protestant, réagissent contre les velléités d'émancipation de la subjectivité protestante et de la mentalité moderne. L'autonomie humaine se pliera aux lois supra-individuelles de l'Evangile. Schleiermacher a eu le grand souci de concilier la spontanéité enthousiaste de la communauté actuelle et les valeurs durables contenues dans les formes héréditaires de la tradition biblique et ecclésiastique. Là aussi, sous des apparences de franchises liturgiques, l'ordre est sauvegardé. La préface du Common Prayer Book relève comme l'un des plus grands mérites de la *liturgie anglicane* le fait qu'elle observe le juste milieu entre « stiffness in refusing and... easiness in admitting any variation of it ». En réalité, la « stiffness » semble primer l'« easiness ». (631)

Les fléchissements vers l'un ou l'autre des deux pôles de l'ordre cultuel nous démontrent que celui-ci est irréalisable dans la sphère empirique. C'est pourquoi S. Paul, voulant rétablir l'ordre liturgique dans l'Eglise de Corinthe, oriente « les esprits des prophètes » qui troublent l'harmonie cultuelle, vers l'idéal de la paix divine: « Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (1. Cor. 14,33).

---

(630) MGK, 1926, 5-6, p. 171. *J. Smend:* Ueber den Gottesd. derer, die mit Ernst Christen sein wollen.

(631) La discipline est p. ex. sévère, lorsque la communion est indignement reçue (Can. 26, 27); des personnes qui refusent de s'agenouiller sont exclues.

## Conclusion de la partie principielle.

1. Le culte ayant pour but la confrontation réelle et consciente de Dieu et de l'homme, le phénomène cultuel sera l'*agent médiateur* qui établira ce contact.

2. Il s'adapte, d'une part, à la nature psycho-physique du *sujet religieux;* d'autre part, il immanente les données de la *révélation divine.*

3. La forme cultuelle répond donc tout ensemble à une nécessité *psychique* et à une disposition *métaphysique.*

4. En raison de sa nature dualiste et de sa destination unitive, le *symbole* cultuel sera le commutateur de deux courants de vie, l'un descendant, partant de Dieu, l'autre ascendant, partant de l'homme. Il opère une conversion continuelle de puissances subjectives en effets transsubjectifs et de valeurs transcendantes en expériences immanentes.

5. De cette dualité originelle découle l'antinomie inhérente aux différentes *valeurs* phénoménales qui postule cependant une synthèse supérieure.

6. Selon le point de vue phénoménique, cognitif, «actuel», esthétique, moral que nous choisirons, nous retrouverons la même *antithèse* de l'objectivité et de la subjectivité religieuses au fond de toutes les valeurs phénoménales du culte.

7. Mais nous découvrirons aussi dans les valeurs cultuelles: dans le symbole, dans l'évidence religieuse, dans le rythme, dans le style et dans l'ordre une même *convergence* vers le plan supérieur de l'unité idéale qui sera la réalisation des fins cultuelles, parce que l'âme humaine y aspire et que la volonté salvatrice de Dieu la réclame.

# LIVRE DEUXIÈME.

# LES FORMES DE LA PHÉNOMÉNALITÉ CULTUELLE.

# INTRODUCTION.

## Essai d'une classification des formes cultuelles.

Les formes cultuelles sont innombrables et d'une variété infinie: depuis la goutte d'eau bénite jusqu'au majestueux sanctuaire gothique, depuis la syllabe magique du culte lamaïque jusqu'aux pompeuses prédications d'un Bossuet; depuis le geste du shintoïste qui remplit ses devoirs cultuels en tirant une sonnette à l'entrée du temple et en prononçant le nom de son dieu, jusqu'aux sacrifices dont le Lévitique nous détaille le rituel compliqué. Quelle méthode emploierons-nous pour répartir cette foule de matières disparates et incongruentes? Notre premier mouvement est de donner une énumération des phénomènes cultuels en les associant d'après des critères extérieurs et d'en donner une description sommaire. C'est la méthode phénoménologique des spécialistes de l'histoire des religions qui distinguent les objets sacrés, les actions sacrées, les lieux cultuels, les temps cultuels; ou, autre classification: δεικνύμενα, objets tombant sous les yeux; λεγόμενα, paroles cultuelles; δρώμενα, actions sacrées. Cet alignement raisonnable des matières nous sera utile comme l'inventaire d'un héritage; aussi nous servirons-nous d'un pareil schéma, en nous réservant toutefois d'y insérer les modifications que réclament les fins philosophiques de notre étude. A ce propos, nous constatons, dès l'abord, une certaine insuffisance de la méthode phénoménologique. Il s'agit non seulement de cataloguer les phénomènes cultuels, mais aussi de rechercher leur sens propre, les liens qui les unissent, et les antinomies qui les opposent les uns aux autres; car, quoique le principe des phénomènes soit simple, l'interférence de leurs motifs en complique les effets à l'infini. Nous observerons que certains d'entre eux que l'on coordonne dans des complexes, logi-

ques en apparence, se déploient parfois sur des plans différents. Tels phénomènes appartiennent à deux rubriques, la personne sacrée, p. ex., le myste déifié du culte d'Isis s'offrant à la contemplation des croyants, est un δεικνύμενον; le prêtre catholique, en tant que sacrificateur, est mêlé à l'action liturgique, au δρώμενον. Il est des silences qui rentrent tantôt dans la catégorie des δρώμενα, , parce qu'ils déclenchent des forces dynamiques, tantôt dans celle des λεγόμενα, parce qu'ils sont une espèce de prières indicibles ou des oraisons formulées à voix basse. Et les complexes eux-mêmes n'obéissent pas toujours aux mêmes tendances. Si, p. ex., les δεικνύμενα et les λεγόμενα sont perceptibles en eux-mêmes, les δρώμενα ne le sont que dans leurs effets; ou, encore, les deux premiers complexes comprennent des phénomènes simples, le troisième des phénomènes composés. Tout en admettant donc la méthode descriptive, nous la compléterons par des motifs de philosophie religieuse, afin de fixer le sens du phénomène, ou par des considérations psychologiques, afin de fixer l'expérience qui est à sa base.

Peut-être attendra-t-on de nous l'emploi d'une méthode purement philosophique; on nous conseillera d'emprunter à la philosophie religieuse ou même à la controverse confessionnelle le principe directeur de notre étude, le critère qui nous permettra de définir le sens des différents phénomènes cultuels, p. ex., celui du spiritualisme. Mais la petitio principii qu'implique cette méthode ne nous conduirait-elle pas à des jugements de valeur prématurés? Nous préférons donc nous servir d'un procédé combiné : tout en maintenant grosso modo les rubriques des spécialistes, nous chercherons à saisir l'essence même du phénomène soit par l'investigation psychologique, soit par la pénétration intuitive, soit par la réflexion philosophique. Nous ajustons donc l'une à l'autre, les deux méthodes, descriptive et systématique.

Voici d'abord un *principe de classement qui nous est dicté par les faits objectifs.* Nous serons portés à le demander à notre constitution sensorielle, étant donné que la forme cultuelle est avant tout une manifestation sensible de faits spirituels. Les données corporelles du culte tombent sous nos cinq sens. Notre premier chapitre traitera donc des *apparences* du culte (τὰ φαινόμενα). Les percepts visuels et auditifs étant les plus habituels ou, objectivement parlant, l'image et la parole — les deux termes compris dans un sens très large — étant les phénomènes les plus typiques dans le complexe des apparences cultuelles, nous distinguerons avant tout les *objets* qui frappent les yeux (τὰ δεικνύμενα), en suite ce qui touche l'ouïe (τὰ λεγόμενα), *la parole.* Nous passerons

rapidement sur les phénomènes qui sollicitent les autres sens: l'*odorat*, le *goût*, le *toucher*. — Deuxième chapitre: les *personnes cultuelles* (τὰ προσώπατα) qui sont ou bien elles-mêmes des phénomènes proprement dits, ou bien des puissances actives, sont les intermédiaires entre les δεικνύμενα et les δρώμενα. — Dans un troisième chapitre, nous étudierons l'*action cultuelle* (τὰ δρώμενα). L'action ne tombant sous les sens que dans les modifications qui s'opèrent sous son impulsion, il nous faudra en chercher les ressorts, en découvrir les dynamies propulsives ou obstructives, en définir le mouvement et en noter les effets. Mais il est une perception plus subtile que celles que nous venons d'énumérer et qui se rapporte à un symbole presque immatériel. Les phénomènes de cette quatrième catégorie que nous ne distinguons que d'instinct, sont comme une auréole qui nimbe les autres phénomènes du culte: murmures, tensions, colorations, chevrotements de la voix, silences, expressions artistiques, belle ordonnance, valeurs impalpables du temps et de l'espace. Ce sont des phénomènes d'une beauté interne qu'on ne peut qu'effleurer (τὰ ψηλαφώμενα). Intitulons ce dernier chapitre: l'*atmosphère cultuelle*.

Cette répartition des matières avant tout phénoménologique n'est pourtant pas exhaustive. Il doit s'y ajouter le *principe de philosophie religieuse* qui domine notre théorie, celui des *deux courants*. Si le culte est la rencontre de Dieu et des âmes, le phénomène cultuel sera le point d'intersection où se croisent le courant de la révélation divine à laquelle répond l'expérience religieuse de l'homme, la foi, et d'autre part, le courant de l'aspiration humaine qui appelle la bénédiction d'en-haut, la grâce de Dieu. Les phénomènes cultuels compris dans l'une des quatre catégories: de l'apparence, de la personne, de l'action ou de l'atmosphère cultuelles, auront donc un aspect différent, selon que l'un ou l'autre des deux courants le traverse; ou un double aspect, si les deux s'y rencontrent. Il est facile de distinguer par une simple épithète les phénomènes, selon qu'ils sont orientés vers les âmes ou vers Dieu. Si c'est le courant descendant qui y passe, nous les appellerons *sacrés:* choses — images, paroles — sacrées, personnes sacrées, action sacrée, atmosphère sacrée. Si c'est le courant ascendant qui traverse ces phénomènes, nous les nommerons *liturgiques*, le terme pris dans son sens étymologique (1): objet liturgique, liturge, action liturgique, émanations liturgiques. Prenons un exemple: la parole est Parole sacrée en tant qu'organe de la révélation divine

(1) λειτουργία = service public.

et étape du courant descendant. En tant que prière, c. à d. comme organe de la piété humaine et comme point de jonction des aspirations ascendantes de l'assemblée, elle sera parole liturgique. Nous résumerons notre partie descriptive en donnant ici les grandes lignes de notre plan.

I. LES APPARENCES CULTUELLES (φαινόμενα).

1. *Les phénomènes réiformes* (δεικνύμενα).

a) La chose sacrée. — b) L'objet liturgique

2. *Les phénomènes oraux* (λεγόμετα).

a) La Parole sacrée. — b) La parole liturgique

II. LA PERSONNE CULTUELLE (προσώπατα).

a) La personne sacrée. — b) Le médiateur liturgique

III. L'ACTION CULTUELLE (δρώμενα)

a) L'action sacrée. — b) Le service liturgique

IV. L'ATMOSPHÈRE CULTUELLE (ψηλαφώμενα)

a) Les fluides sacrés. — b) Les émanations liturgiques

# A. LES APPARENCES CULTUELLES.

## I. Les phénomènes réiformes.

### 1. Leur caractère visuel.

Etudions d'abord les phénomènes cultuels d'ordre visuel qui sont des données inanimées, mais concrètes, aux contours accusés, aux couleurs vives: objets ou images. Les formes innombrables qui rentrent dans cette catégorie, entendent ou bien fixer le reflet de quelque *beauté* ou vérité supraterrestres, ou bien stimuler l'émotion, la réflexion, l'affectivité ou l'imaginàtion du sujet religieux. Dans le premier cas — *ligne descendante* — ce sont p. ex. la statuaire géométrique de l'époque mycénienne, les rigides mosaïques byzantines, l'orfèvrerie des ostensoirs du catholicisme tridentin qui sont appelées à révéler l'harmonie immuable ou l'éclat magique des réalités divines. — Dans la *ligne ascendante,* c'est ou bien l'offrande humaine: boucliers votifs ou trépieds de bronze du sanctuaire grec, rétables de van Eyk ou de Grünewald, candélabres ciselés et portes de bronze de la Renaissance florentine, jusqu'aux branches de sapin qui ornent les murs blancs de quelque temple protestant à l'occasion d'une fête des missions. Ou bien c'est — également dans la ligne ascendante — l'image suggestive, la « Biblia pauperum » de la cathédrale gothique ou les fresques de S. Maria novella, le catéchisme monumental représentant la Psychomachie de Prudence, ou les stations d'un chemin de croix.

Parfois, les δεικνύμενα frappent au contraire par leur *laideur.* D'une part, le mysterium tremendum de la divinité se traduit par les expressions hideuses de quelque Dourgâ (2) ou par la raideur hiératique d'une Vierge noire. D'autre part, ces figures tourmentées veulent émouvoir le contemplateur en représentant p. ex. l'homme de douleurs couvert de plaies et d'ignominie; ou bien

(2) Cf. *R. Otto:* Das Heilige, 1923,11, p. 74.

elles veulent secouer notre conscience en nous donnant le spectacle du jugement dernier.

Qu'il annonce la grâce d'en haut ou qu'il éveille le désir de l'âme inquiète, le phénomène visuel donne, en une perception stationnaire, des *impressions synthétiques,* effets que ne communiquerait pas l'articulation discursive des λεγόμενα, d'un sermon ou d'une lecture biblique (2*). C'est pourquoi Théodore le Studite alla jusqu'à dire que l'image de sainteté était plus précieuse que la formule concrète du dogme. Et même le luthérien Cl. Harms réclama un minimum de langage visuel: « Pourquoi devons-nous seulement parler par la bouche aux oreilles et non pas aussi par la main aux yeux? » (3). Effectivement, les phénomènes vus se prêtent plutôt à l'adoration qu'à l'édification. L'image et la vision interne qui s'y rattache absorbent le croyant, elles l'isolent aussi. Abîmé dans la contemplation d'une image sacrée, le fidèle ne prête plus aucune attention à ce qui se passe autour de lui. Aussi voit-on la mystique sensualiste s'enrouler en désirs voluptueux autour des objets du culte, des icones, des autels étoilés de cierges, des crèches, des sépulcres du Christ et particulièrement autour des phénomènes concrets de l'eucharistie. Les mystiques aussi bien que certains théologiens (Albert le Gr., S. Bonaventure, S. Thomas d'Aqu., G. Biel) favorisent le culte contemplatif du S. Sacrement. Le désir de voir l'hostie (4) s'est répandu depuis le 13e s. S. Gertrude d'Helfta et S. Dorothée de Dantzig contemplaient avec dévotion le corps du Seigneur (5). A la fin du M. A., bien des fidèles se contentaient d'assister à l'élévation; aussi l'ostension du S. Sacrement fut-elle bientôt pratiquée en-dehors de la messe: au Salut, lors de la Fête-Dieu. Jean Gerson, craignant que la dévotion accessoire

---

(2*) Des représentants notables de la psychologie relig. moderne contestent à l'idéalisme intégral le droit d'emprisonner l'expérience religieuse dans ses catégories. Nietzsche n'a-t-il pas déjà reproché à Platon de ne pas avoir, dans sa doctrine, assez tenu compte du caractère visuel des Idées que postulait l'étymologie du terme (εἶδον) ? La psychanalyse aidant, on a donc affirmé non seulement qu'il existait une sphère psychique autonome dans laquelle se réalisait et s'épanouissait la création religieuse, mais qu'une fonction «imaginaire», visionnaire, intuitive était à la base de toute phénoménalité et même de toute idéologie religieuse. (Cf. *C. A. Bernoulli:* Imago = Charakter der Rel. RGG, 2. éd., III, p. 186 s. *R. Kreglinger:* La vie des images et des mots. Etudes III. 2. 1926. p. 152 ss.). Gen. 16,13 Agar appelle l'Eternel Atta-el-roï, le «dieu de la vision».

(3) *O. Mehl:* Das lit. Verhalten, 1927, p. 47.

(4) *Dumoutet:* Le désir de voir l'hostie, 1926, p. 16 ss.



(5) Analecta Bollandiana IV, p. 408 s., cité par *Dumoutet.*

n'effaçât le rite principal, recommanda aux croyants de ne pas se contenter de regarder l'hostie, mais d'élever leurs âmes aux invisibles réalités, car « id, quod oculis corporis nobis repraesentat, non est deus noster, sed id, quod oculis cordis, est deus noster » (6). Erasme raille l'ardeur de regarder de près le Seigneur (7). La réforme combattit l'exposition du S. Sacrement. Luther abolit d'abord l'élévation, mais soit-ce par liberté chrétienne, soit-ce par opportunisme conservateur, il la réintroduisit et il dit même à l'occasion tolérer l'adoration de l'hostie, ce qui est dans la conséquence de sa doctrine de la consubstantiation. Le concile de Trente, tout en approuvant les processions du S. Sacrement, en déconseille l'exposition trop fréquente. A la fin du 16e s., le rite du « Salut » triompha pourtant de toutes les objections. L'adoration perpétuelle est cultivée par de nombreuses confréries. Au 19e s., des catholiques notoires comme M. Olier, de nos jours les Bénédictins, d'ailleurs très dévots envers l'eucharistie, manifestent peu d'enthousiasme pour l'ostention. Il faut en effet reconnaître que les phénomènes de la vue incitent plus que d'autres symboles les âmes à l'idolâtrie. La religion égyptienne et les Mystères hellénistiques n'exposaient-ils pas les statues divines à l'adoration? Le terme εἴδωλον, du même radical que εἶδον, nous rappelle d'ailleurs la relation entre les cultes idolâtres et l'organe de la vue.

Nous assimilons aux phénomènes visuels proprement dits d'autres qui, tout en se présentant à la vue, ne doivent pas leur importance essentielle à leur caractère visuel et ne sollicitent pas non plus une adoration contemplative, mais un contact cultuel ou magique; ils se rapportent donc en même temps au toucher qu'à la vue: p. ex., l'eau lustrale, les reliques, les icones.

Comme nous l'avons annoncé, nous examinerons ces phénomènes réiformes selon la tendance descendante ou ascendante du courant de vie qui les traverse. Nous étudierons donc d'abord les *choses sacrées,* dont se sert ou dont est censée se servir la grâce divine, ensuite les *objets liturgiques* qui figurent ou qui stimulent les appétences humaines orientées vers les réalités invisibles. Nous nous rendons bien compte que les deux tendances peuvent se rencontrer dans un même phénomène, mais si les tournoiements et les déplacements des mouvements cultuels ne doivent pas nous dérouter, nous ferons bien de suivre avant tout les courants essentiels et d'observer les groupes de phénomènes qui s'y abandonnent.

(6) *Gerson:* De exercitiis devotorum simplicium. Opera. Argentinae 1489. M. *E. Male.*

(7) « e proximo defixis oculis intuentur », *Erasme:* Lib. de sarcienda Ecclesia.

## 2. La chose sacrée.

### a) Principes directeurs.

Chose sacrée, ne prenons pas ce terme dans le sens péjoratif que les auteurs protestants y attachent souvent. Il ne sera pas en premier lieu question d'une chose cultuelle qui, en vertu d'une consécration magique ou sacerdotale, serait dotée d'influences surnaturelles et qui, par suite, réclamerait la vénération instinctive du sujet religieux. Considérée comme revêtue d'une vertu intrinsèque, la chose sacrée a suscité l'opposition violente des réformateurs qui y voyaient une forme d'idolâtrie minant la foi en la grâce de Dieu et souillant sa majesté, ou bien un instrument de domination destiné à rehausser le prestige d'un sacerdoce doué de puissance consécratoire. Les protestants ont dans le sang la méfiance de la chose sacrée ainsi comprise.

Mais ne peut-on pas concevoir une chose effectivement consacrée par l'influx de forces divines une chose qui, au lieu de retenir ces valeurs — spirituelles bien entendu — les déverserait sur les âmes en les rendant sensibles et en les majorant? Tout symbole dans lequel se rencontrent un élément matériel et une inspiration transcendante, n'est-il pas appelé à être une chose sacrée? Le protestant ne se découvre-t-il pas en entrant dans un temple? Il reconnaît instinctivement le caractère sacré du sanctuaire. En admettant donc la possibilité de la chose sacrée, nous établirons pourtant : 1) qu'une chose ne tient pas son caractère sacré d'en-bas, du fait de pratiques humaines, mais d'*en-haut* du fait de la grâce divine; 2) que la chose sacrée ne peut être la dépositaire de forces divines pour elle-même, mais seulement en vue de la *consécration d'âmes humaines.* Elle ne sera donc sacrée que temporairement.

A. *Première thèse.* — La dignité de la chose sacrée ne procède que d'un influx de forces divines. — Aucun culte n'est un commerce intégralement spiritualiste et immédiat de personne à personne, entre Dieu et l'homme. Les cultes les plus « personnalistes » (8) ont recours à des intermédiaires réiformes, même le puritanisme et l'Islam. Si ce n'est pas l'éclat des symboles qui sert d'étai phénoménal, c'est l'uniformité; si ce ne sont pas les éléments visuels, ce sont des facteurs oraux; si ce n'est pas la parole, c'est le silence; si ce n'est pas l'action, c'est l'immobilité, et le fait même de l'assemblée cultuelle, qu'elle soit agissante ou inerte, est un phénomène tombant sous les sens. L'objet est tout particulière-

(8) « geistig = persönlich », cf. *Niebergall,* Chr. W., 1924. No 40-41 col. 790.

ment censé recueillir des dynamies suprasensibles. Le fait d'être pénétré d'effluves transcendants le différencie de la matérialité ambiante et lui confère une dignité qu'il ne posséderait pas sans ce « surcroît de réalité supraempirique » (9). Le pain et le vin de la cène protestante sont choses sacrées, non parce qu'ils auraient été consacrés par un geste ou une formule du pasteur. Luther qui, en matière de réforme liturgique, était fort hésitant, a pourtant expressément repoussé le rite de la consécration des éléments. Le pain et le vin sont choses sacrées comme symboles dans le vrai sens du mot, c. à d. en tant que réalités dans lesquelles les données transcendantes se combinent avec un élément d'apparence concrète. L'élément concret et l'élément transcendant sont à la fois dissociés, comme dans tout symbole l'idée et l'image demeurent séparées; et associés, comme dans la personne humaine le corps et l'esprit sont conjoints. Les *deux Eglises catholiques* ne pratiquent pas non plus, en principe, la consécration magique de l'objet cultuel, c. à d. celle dont l'homme seul serait le promoteur et l'agent. Dans l'*Eglise orientale*, le caractère sacré de la chose dérive de l'idée de l'incarnation. Par l'incarnation, le Logos, « εἰκών» de Dieu, s'est abaissé sur la matière, afin de se rendre sensible et, d'autre part, afin d'absorber les éléments terrestres ou la « φύσις » humaine en les élevant dans la sphère divine. Ce fait se renouvelle dans la messe, ensuite dans tous les objets mis en rapport avec le Verbe. Il en résulte un système d'images originaires (10). Quoique dans le peuple, l'idolâtrie atteignît un degré fantastique de superstition, le culte réaliste des images avait, en Orient, des traditions religieuses et philosophiques de haute spiritualité (11). Nous en trouvons une preuve dans la physionomie originale de l'art byzantin. M. Ch. Diehl (12) nous montre ce qu'on trouve à la fois de « fantaisie et d'immobilité », de « beauté simple et presque abstraite et de réalisme libre » dans cet art dont la fonction essentielle est d'ordre liturgique. C'est bien la rencontre du spiritualisme le plus subtil et du matérialisme le plus massif dans la chose sacrée. — En consacrant médailles et chapelets, sanctuaires et images,

---

(9) *Ch. Hauter:* Essai sur la notion de l'objet rel. Revue d'Hist. et de Philos. rel. (Strasb.) 1926, II. p. 127.

(10) 'αρχέτυποι (St. Basile); ἀόρατα (L'Aréopagite). Cf. *Harnack* D. G. II,3, p. 460.

(11) « Plus on regarde d'une manière continue à travers la figuration des images (δι εἰκονικῆς ἀντιτυπώσεως), plus les spectateurs seront portés à se souvenir des prototypes... quiconque adore l'icone, adore l'hypostase qui, en elle, est reproduite. » Décret du Synode de Constantinople, de 842.

(12) *Ch. Diehl:* Byzance. Grandeur et décadence, 1919, p. 270, p. 286 ss.

l'*Eglise* catholique romaine ne prétend pas que le prêtre, en tant qu'homme, transmette la qualité sacrale à la matière. C'est au contraire un fluide divin qui, par la succession apostolique, est parvenu jusqu'à lui, qu'il a recueilli par sa propre consécration et qui, par son office, se communique aux choses; cette dynamie dérivée est d'ailleurs renforcée par la dynamie immédiate de la prière, qui, si on néglige l'arrière-plan religieux, prend facilement les allures d'une forme magique. Ce fondement religieux fait en tout cas défaut dans le geste consécratoire de certains pasteurs luthériens. De quelle autorité le font-ils?

Il nous semble pourtant qu'il n'est pas nécessaire de faire le long détour des Eglises catholiques pour reconnaître à la chose cultuelle un caractère sacré. Sans prétendre consacrer nous-mêmes l'objet cultuel, nous lui reconnaîtrons la « sacralité » en raison de son caractère symbolique qui suppose une participation effective de l'objet aux réalités du monde invisible: le symbole de la foi était aux yeux de l'ancienne Eglise la réalité tangible de la vérité éternelle; la Bible, pour le protestant, revêt le caractère d'une chose sacrée.

Dans notre partie systématique, nous avons essayé de définir la manière dont l'élément matériel et la réalité suprasensible s'associent dans l'entité de la chose sacrée. Nous rappellerons rapidement les considérations, empruntées à l'étude de M. Ch. Hauter, sur l'objet religieux qui nous guident: L'image visuelle de la chose cultuelle ne représente qu'une partie de l'image entière. La synthèse qui constitue le symbole cultuel, n'est pas une association de la donnée matérielle et de l'élément transcendant, mais une conjugaison de l'unité dynamique de l'objet et du facteur transcendant, ou disons, en revenant à notre propre terminologie: le courant de vie venant de Dieu s'unit à l'unité dynamique de l'objet. L'unité dynamique dont l'idée conjoint la notion de la matière et celle de la force, organise les éléments de la totalité empirique de telle façon que quelques-uns de ses éléments physiques s'effacent, tandis que d'autres, en agissant, donneront à l'objet l'aspect d'une part conforme à l'inspiration transcendante, d'autre part téléologique, c. à d. convenable à sa destination religieuse. C'est la réalité transcendante qui, elle-même, constitue l'unité organique de l'objet cultuel et qui, par la suite, réalise la coïncidence entre le courant de sa vie divine et la tendance dynamique du phénomène. C'est elle qui, en dernier ressort, confère à celui-ci le « surcroît de réalité » et la dignité qui débordent le domaine des données empiriques. La matière brute se change en une matière organisée et supérieure; elle devient une chose sacrée. Grâce à cette synthèse, les données

perceptibles, sublimées par le coefficient du fluide divin, permettent aux hommes d'entrer en communication avec les réalités de l'au-delà, sans se détacher de la sphère des choses visibles. C'est revenir à notre première thèse à savoir que la chose sacrée n'est pas génératrice de vie religieuse, mais doit sa dignité à un influx de forces divines.

B. *Deuxième thèse.* — Quel est le second critère de la « sacralité » de l'objet cultuel? Il s'agit maintenant de la téléologie inhérente à l'unité organique de l'objet cultuel. Nous disions qu'une chose n'est sacrée qu'en raison de la *relation humaine* et qu'en vue de la consécration du sujet religieux. Après avoir été canalisée dans la matière organisée du phénomène cultuel, le courant de vie venant de Dieu n'y demeure pas à l'état de stagnation et ne s'y accumule pas, mais tend vers l'homme; ayant réalisé la consubstantialité de l'élément transcendant et de l'unité dynamique de l'objet, il constitue également la consubstantialité de l'objet transfiguré et du sujet religieux. Le phénomène cultuel ne peut être chose sacrée, que s'il assure la continuité du flux divin et le circuit de la vie religieuse, s'il est perméable dans le sens descendant d'abord et dans le sens ascendant ensuite, si, ayant transmis le fluide divin à l'homme, il permet à l'homme béni et croyant de pénétrer dans la sphère de la réalité invisible; ou, simplement, s'il s'adapte aux fins de la vie cultuelle, s'il favorise la communauté divine. Dieu ne se servira pas de l'objet pour le charger, en quelque sorte au hasard, de forces surnaturelles, mais pour atteindre des âmes qui, sans cet intermédiaire d'éléments sensibles, eussent été incapables de saisir son message. Nous ne nous préoccuperons donc pas des cas anormaux qu'a discutés la scolastique: Innocent III estimait que, si le pain eucharistique était rongé par une souris, un nouveau miracle s'opérerait, la chair divine se transformant derechef en pain et disparaissant sans être rongée. Anatole France, dans « Pierre Nozière », nous parle du souci de certain abbé craignant qu'une araignée qui se serait insinuée dans le calice, pût contaminer le sang du Seigneur. Et les théologiens luthériens se sont demandé, combien de jours une hostie consacrée, mais non consommée, conserverait sa vertu divine. Nous éliminons de prime abord ces puérilités. Nous dirons que l'hostie et le vin de la cène sont choses sacrées pour celui qui les consomme dans la foi du Christ crucifié, c.-à-d. qui, par un organe interne, recueille les grâces dont les espèces sont les symboles réels. Sans cette finalité religieuse, l'hostie ne se distinguerait en aucune façon du pain profane. L'hostie qui se trouve dans le tabernacle d'une église catholique n'est pas, à notre avis, une chose sacrée, tant que l'église est vide. Elle ne le de-

vient que pour la personne qui, entrant dans le sanctuaire, voit en elle un gage sensible de la présence divine. Si la chose sacrée absorbait la réalité transcendante qu'elle est appelée à faire parvenir à des âmes humaines, c. à d. si elle prétendait à l'absoluité, elle ne renfermerait qu'une valeur chimérique.

*La chose n'est véritablement sacrée que si son unité dynamique permet à l'objectivité de l'Esprit de s'immanenter dans la conscience religieuse du sujet, et si elle respecte, dans leur spiritualité intégrale, le caractère personnel de l'objet divin et celui du sujet religieux.*

### b) Déviations.

Nous concéderons à tous les spiritualistes soupçonneux que le culte de la chose sacrée se maintient difficilement à la hauteur d'un symbolisme à la fois spiritualiste et réaliste. Dans un de ses sermons, A. Bitzius (13) développe cette pensée qu'une religion qui adore des images, n'est plus capable de se développer: « l'image brise l'élan ascendant de la religion ». Dans l'effigie de la divinité, donnée compacte aux contours arrêtés, l'homme s'imagine avoir capté la divinité elle-même. En tout cas, le danger d'une confusion est grand dès que, pour la conscience, le divin disparaît derrière ses intermédiaires. Toute une vaste piété de second ordre s'est cristallisée autour de cette erreur. Elle est ou bien *préliminaire* appelant une religion plus pure, comme p. ex. la piété mérovingienne qui, sous une nomenclature et une imagerie déjà chrétiennes, conservait encore une matérialité barbare, mais, pleine de sève, préparait l'envolée de l'âme gothique. D'autre part, la vénération de la chose sacrée est le critère d'une piété *subliminaire*, d'une religiosité qui, aux époques de décadence, retombe au-dessous du seuil de la religion classique dont elle porte le nom. Alors, elle flatte les instincts populaires, tandis que l'élite ou bien s'en détache, ou bien en observe les formes, mais en les interprétant dans le sens idéaliste. Julien l'Apostat s'en détacha, il raillait le fétichisme chrétien qui, dans sa passion d'adorer les reliques, « déterrait des fragments de divinité dans la poussière la plus répugnante ». Origène, par contre, s'accomodait du culte de l'objet sacré, mais il y ajoutait un νοούμενον une parcelle de spiritualité « pour l'usage

(13) A. *Bitzius:* Predigten V, p. 207. Der Bilderdienst.

du premier étage » (14) à l'intention des initiés. L'atmosphère miraculeuse de la chose sacrée obnubile même les esprits des Pères qui ne distinguent plus le réel et l'irréel, l'idée et son enveloppe, l'icone et le νοητὸν S. Justin Martyr cultive une grossière superstition de la croix (15). Tertullien assimile l'eau du baptême au S. Esprit. S. Cyprien cite des miracles opérés par l'hostie. S. Augustin envoie deux moines accusés d'un crime au sanctuaire de S. Félix de Nola afin que le saint désigne le coupable. Alors il n'est pas étonnant que le peuple demande à toucher de tous ses sens les vestiges de Dieu. A Byzance, on prenait pour parrains des icones, on grattait leurs couleurs pour les mélanger au vin de la communion. — *Aujourd'hui* encore, on voit la piété se cramponner au culte des choses sacrées. Il y a pourtant lieu d'être prudent dans l'appréciation de cette dévotion populaire. Est-elle préliminaire ou subliminaire? Est-elle signe de déclin religieux ou contient-elle des promesses? En tout cas, la satire d'Erasme, la rigidité de Calvin et la moquerie du rationalisme ne sont plus de saison. On peut se demander, s'il ne reste pas, à la base de ce culte déchu ou inachevé et évidemment inférieur, des tendancs qu'il vaudra mieux purifier que de les extirper, pour les remplacer, par quoi? Par un spiritualisme anémié qui découragerait un peuple naïf, vivant avant tout par les sens. Le catholicisme contemporain semble tout à la fois favoriser et redouter cette cultualité grossière. D'une part, la dévotion au sacré-coeur revêt des formes bien sensuelles, d'autre part, les promoteurs de la restauration liturgique s'appliquent à donner un arrière-plan de réalité spirituelle à la chose sacrée. Nous avons été témoin, en Bretagne, à l'occasion du pardon de N.-D. de la Clarté, d'une cérémonie dont le fond magique ne fait pas de doute. La veille de la fête, on se rendit en grande procession sur une hauteur voisine pour y brûler une pyramide d'ajoncs. Il est probable que, primitivement, ce feu était destiné à chasser les démons du domaine de la commune. Le prêtre qui présidait à la cérémonie, donna pourtant, en une courte allocution, une interprétation entièrement religieuse du rite. Si on ramène, par la parole éclairée, l'aspect de la chose sacrée à la réalité symbolique, le δεικνύμενον d'une religion de bas étage peut devenir l'agent d'une piété élevée: alors chaque geste prend un sens plein et la toute-puissance de l'Esprit, magnifiant la chose sacrée, en fait un gage de la présence réelle du divin invisible.

---

(14) « Stockwerktheologie » *A. v. Harnack:* Mission u. Ausbr. d. Chr., 1902, p. 172.

(15) *S. Justin:* I. Apol. 55.

### c) Les types de la chose sacrée.

Impossible d'inventorier toutes les variantes de la chose sacrée. Qu'il nous suffise d'en analyser quelques types: les éléments et les phénomènes de la nature, les matières sacrées, les objets sacrés.

#### α) *Eléments et phénomènes de la nature.*

Les hommes ont toujours cherché et adoré Dieu dans la nature. Les éléments — la terre, l'eau, le feu, l'air — et les phénomènes — astres, pierres, plantes, montagnes, animaux — ont été considérés comme contenant des énergies divines. On en a fait des dieux ou bien on a, du moins, essayé d'en retirer et d'en utiliser les réserves de mana. Nous illustrerons chaque catégorie par quelques exemples pris au hasard (16).

I. *Eléments sacrés.* — La *terre* a souvent été déifiée. Gaia (Gé), l'épouse d'Ouranos, Cérès, Cybèle, la Magna Mater représentent la puissance génératrice qui, recevant dans son giron la semence, fait naître « les enfants du printemps » (17). Il est naturel que le sol lui-même, sanctifié par le contact de la divinité, soit estimé posséder les vertus de la chose sacrée. Selon Apoc. 12, 16, la terre accorde son secours à l'Eglise persécutée par le monstre. Si, pour combler le « campo santo » de Pise, 53 vaisseaux, sur l'ordre de l'archevêque Ubaldo, amenèrent de Jérusalem de la « terre sainte », de la terre foulée par le pied du Seigneur, c'est qu'on l'a considérée comme imprégnée d'essence divine. Aussi le chrétien catholique désire-t-il reposer dans une terre consacrée par la parole du prêtre. Le cimetière est la propriété de l'Eternel, un sanctuaire. Dans l'une des prières qui accompagnent la consécration d'un cimetière catholique, on lit ce passage significatif : « Seigneur, nous vous demandons de vouloir par votre grâce, consacrer ce morceau de terre, la terre ayant été sanctifiée par l'inhumation de votre propre corps... » (18).

*L'eau.* — Elle est également souvent chose sacrée ; ses ruisseaux donnant l'abondance à la terre et ses ondes purifiant le

---

(16) Cf. *Edv. Lehmann*, RGG, Article: Erscheinungswelt der Religion, I. — v. d. *Leeuw:* Einf. in die Phaenomenologie der Rel., 1925. — *Chantepie de la Saussaye*, I,1, 1887, p. 51 ss. — *Frazer:* The golden bough: éd. franç. en 1 vol., 1923. — *Wundt:* Völkerpsychologie 1904—1911,2. — Die betende Kirche, 1925, édité par l'abbaye de Maria-Laach.

(17) Cf. *Schiller:* Die Klage der Ceres: «Die Kinder der verjüngten Au.»

(18) Betende Kirche. 1925, p. 565.

corps de l'homme, l'eau, depuis les temps les plus reculés, est vénérée comme une puissance bienfaisante ; des divinités habitent dans la source, dans le fleuve et dans la mer. C'est surtout aux confins du désert qu'on trouve le culte des esprits de l'eau. A Qadès un numen local auquel on substituera Moïse et son bâton, fait jaillir l'eau des roches, motif qui se retrouve dans le folklore de presque tous les peuples. La sainteté de la source de Beer-scheba et de Lachaï-roï nous est attestée par plusieurs passages (Gen. 16, 14; 21, 30; 26, 32). Mais en Palestine même il semble y avoir eu bon nombre d'esprits de l'eau promus au rang d'Elim locaux, p. ex. celle de En-Haqqoré (Juges 15, 19) que Yahvé fait jaillir d'un rocher qui avait peut-être la forme d'une mâchoire d'âne. Cependant, la conception d'un El créant la source et, par conséquent, distinct de celle-là, est postérieure à la croyance primitive d'après laquelle un esprit de vie réside dans la source elle-même. Ne parle-t-on pas en hébreu couramment d'eau vive pour désigner l'eau courante ? Dans la religion perse l'eau est elle-même une divinité. Ailleurs elle apparaît comme un symbole agissant de la vie. Osiris donne aux défunts l'eau de la vie éternelle (19). Au puits de Jacob le Christ johannique fait entrevoir à la Samaritaine une source d'eau qui jaillit dans la vie éternelle. L'eau du baptême passe pour être remplie de vertus régénératrices. K. Holl a fait une distinction judicieuse entre la signification de l'eau baptismale chez les chrétiens et celle de l'eau employée dans les initiations hellénistiques. Il est nécessaire de noter ces différences, car « la puissance d'une religion ne réside jamais en ce qu'elle a de commun avec les autres religions mais en ce qu'elle a de spécifique ». Jamais les Mystères païens n'auraient pu concevoir un « μυστήριον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν » la rédemption, pour les religions antiques, étant fondée sur la connaturalité métaphysique et originelle de l'âme humaine et de Dieu, tandis que, pour la foi chrétienne, Jésus s'est abaissé sur l'homme pécheur, et le baptême n'est pas seulement une lustration préparatoire, mais une formelle rémission des péchés (20). Dans certaines liturgies orientales, l'eau, consacrée avant les fonctions baptismales, est ensuite « désécrée » et le prêtre demande à Dieu d'en changer les éléments, afin qu'elle retourne à sa nature première. Dans l'atrium de l'ancienne basilique se trouvait un grand bassin (cantharus) où les fidèles se lavaient avant de se rendre

(19) Cf. *Bonnet* dans Ἄγγελος 1.103 ss. (1925).

(20) Cf. *K. Holl:* Gesamm. Aufs. z. K. Gesch. II. Der Osten. 1927. Urchristent. Rel. Gesch..

au sanctuaire. Des sources, des fontaines ou de vulgaires conduites d'eau se trouvent aux abords de chaque mosquée. — L'Eglise catholique distingue plusieurs espèces d'eau bénite : l'eau baptismale, celle qui est destinée à l'usage des malades, l'eau pour la bénédiction des autels et des églises, enfin l'eau bénite ordinaire. Celle dont le fidèle se signe, est non seulement un symbole de la purification interne, mais, exorcisée elle-même et consacrée le samedi avant Pâques (20*), elle est censée chasser les démons qui rôdent autour des églises (21). Le catholicisme vulgaire connaît, lui aussi, des sources miraculeuses ; celle de Ste-Odile guérit les maladies d'yeux, l'eau de la Salette et le bassin de Lourdes libèrent le corps de toutes sortes de maux. En 1826, le Père *Bernard* S. J. commença à distribuer en Belgique «l'eau bénite de St-Ignace » comme « moyen d'obtenir de Dieu la guérison et d'autres faveurs célestes ».

Pour le *feu* on peut se demander, s'il rentre dans la catégorie des choses sacrées. Il est vrai que, dans la religion grecque, Hestia est la déesse du feu et que, dans le naturisme religieux des philosophes ioniens, chez Héraclite, p. ex., le feu apparaît comme le principe de la vie, de même que la spéculation védique le considère comme l'élément fondamental de l'univers. Il est également vrai que, dans la religion romaine, le feu a un caractère sacré : les Vestales, ses gardiennes, l'entretiennent sur le foyer de l'Etat et toute armée romaine portait avec elle un foyer sur lequel on conservait nuit et jour le feu sacré (22). Il est vrai que le feu passe pour être une puissance protectrice, chassant non seulement les fauves, mais aussi les démons et, par suite, une puissance purificatrice : la Baptiste annonce le baptême de feu du Messie. L'Eglise bénit le samedi-saint le feu nouveau et le cierge à 3 branches, allumé au foyer bénit, est appelé dans la liturgie du feu sacré : « lumen Christi ». Tout cela est exact, mais, d'autre part, l'homme a conscience d'être lui-même l'auteur du feu. C'est lui qui l'allume en frottant l'un contre l'autre deux bois. Ce fait éveille en lui une confiance démesurée en sa puissance magique. La religion védique dans laquelle le feu (Agni-ignis) joue un si grand rôle, reflète cette présomption : par l'agni sacrificiel l'homme prétend exercer sa puissance sur l'économie de l'Univers, participer aux puissances du soleil et asservir les dieux eux-mêmes. Somme toute, alors même qu'ils se dégagent de l

---

(20*) «descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti.»

(21) Cf. *Gastoné:* L'eau bénite, 1908, p. 45 ss.

(22) *Fustel de Coulanges:* La cité antique, 1898,16, p. 166 s.

croyance magique, les rites ayant pour objet le feu nous semblent plutôt rentrer dans la ligne ascendante de la religion que dans le courant descendant qui traverse et pénètre le culte de la chose sacrée.

*L'air* n'étant pas perceptible comme tel, il n'apparaît pas, à notre connaissance, comme phénomène sacré. C'est tout au plus, si le *ciel*, l'éther pur et rayonnant, l'Ouranos, est déifié. « Que Junon soit l'air, que Jupiter soit l'éther » (23). Pour Pythagore l'éther était l'Esprit qui animait le monde entier. Les Stoïciens désignaient Athéna comme « Aïther » (24). « L'Ether est un esprit qui meut les corps et les rend visibles » (25). les Esquimaux adorent et redoutent un seigneur de l'air, « Sila », qui peut se fâcher, surtout à la suite de bruits intempestifs, mais qui envoie aussi les vents favorables (26). On peut aussi songer aux *vents* qui traversent les airs et qui sont ou bien les serviteurs de Dieu (Ps. 104, 4 ; Hebr. 1, 7), ou bien eux-mêmes des divinités subalternes. Mais peut-on, dans ces divers cas, parler encore de choses sacrées ? — Assimilons à ces phénomènes éthériques les *astres*. L'image du soleil, de la lune, des planètes jouait un rôle dans le culte des religions primitives et orientales, classiques et chrétiennes. On attribuait aux astres une. puissance surnaturelle. Dans le cantique de Déborah on voit les astres combattre pour Israël (Juges 5, 20). Arrêtant le soleil par une incantation magique, Josué était certain de s'adresser à une divinité (Jos. 10, 12). Etant donné que, pour la mentalité naïve, l'image et la réalité représentée se confondent, il est à supposer que les symboles eux-mêmes étaient censés chargés des forces que l'on reconnaissait aux originaux célestes. Tel est le cas de l'obélisque du *Soleil* autour duquel, en Egypte, sous la 5e dynastie, se concentrait le culte de Ré, le dieu du soleil. S'il est vrai que des croyances astrologiques percent encore dans la conception néotestamentaire des « puissances » et des « dominations » assimilées aux anges (Rom. 8,38), nous n'en trouvons pourtant que des traces effacées dans le culte concret de l'Eglise chrétienne (27). Tout au plus pourrait-on dé-

---

(23) *Chateaubriand:* Génie du chr. II. V. 2.

(24) *v. Willamowitz-Möllendorf.*e Sitzgs. Ber. d. preuss. Akad. d. W., 1921, p. 964.

(25) *Diderot: Opinions des anciens philosophes* (Thomasius).

(26) Cf. *W. Thalbitzer:* Die kultischen Gottheiten der Eskimos. Arch. f. Rel. Wiss. 26 (1928), p. 390—395.

(27) *Niemojewski:* Astrale Geheimnisse des Christentums, 1913, a rapproché une fresque de la Capella graeca à Rome qui représente une « fractio panis » de certaines anciennes représentations des signes du Zodiaque. —

couvrir des traces matérielles de l'astronomie dans le *symbolisme des nombres* dont l'architecture sacrée fait un usage constant, ou dans *l'orientation* des Eglises et des tombeaux, ou dans les *calendriers* monumentaux des Eglises gothiques. Rappelons enfin que l'ostensoir qui, selon la croyance catholique, abrite le corps du Sauveur, a souvent l'aspect d'un soleil.

II. *Phénomènes de la nature sacrés.* — Nous nous contenterons de signaler sommairement quelques-unes des catégories de phénomènes naturels dont le culte est répandu de par le monde entier.

Les *arbres* passent pour être pénétrés d'une sève vitale d'essence divine et, comme le réalisme et le symbolisme se rencontrent toujours, l'arbre est ou bien adoré comme le siège et l'organe d'une vie surnaturelle, ou bien il apparaît comme l'image de réalités transcendantes (28). *Aspect réaliste:* l'arbre de vie de l'A. T. confère l'immortalité à ceux qui goûtent de ses fruits (Gen. 2,9). Les mythologies indo-germaines et sémitiques, tout comme p. ex. la croyance des Zoulous d'Afrique, admettent une corrélation mystique entre la croissance de l'arbre et le développement de l'homme. En d'autres termes, tel arbre est censé contenir un mana parent à celui de tel l'homme. Le chêne n'a-t-il pas été glorifié par des admirateurs de Bismarck comme une espèce de double du chancelier de fer? Les « Bismarckeichen » qu'on a plantées dans toutes les régions allemandes sont un signe du culte voué au grand homme qui, d'ailleurs, portait dans ses armoiries trois feuilles de chêne et la devise: « In trinitate robur ». Il existe de même des affinités cachées entre la divinité et certains arbres. L'olivier est l'arbre d'Athéna; on ne l'adore pas, mais il n'en est pas moins ἱερός, parce qu'il est la propriété de la déesse (29). Des vases antiques représentent Dionysos comme un être mi-homme, mi-arbre. Le cyprès est consacré à Astarté-Aphrodite. Au Forum de Rome se dressait le figuier de Romulus qu'on adora jusqu'à l'époque de l'Empire. A Ceylan, on adore le rejeton de l'arbre sous lequel le Bouddha fut illuminé; l'espèce elle-même — ficus religiosa — est l'arbre sacré en Inde. Nous ne prétendons pas que l'arbre sacré ait

---

*Dupuis:* Origine de tous les cultes, 1795, t. III, p. 42, étudiant les signes du Zodiaque à la façade de N. D. de Paris, en tire la conclusion que le culte du soleil ou de Mithra s'était perpétué jusqu'au 13. s. — Cf. *Male E.:* L'art religieux au 13. s., 1929, p. 87.

(28) Cf. *Sir J. Frazer:* Le Rameau d'or, trad. franç. 1924. Chap. culte des arbres, p. 100—126.

(29) *Willamowitz-Möllendorf:* Sitz. Ber. d. preuss. Akad. d. W. 1921, p. 954.

toujours été adoré comme une divinité. Il est aussi sacré comme étant son *siège*. Un arbre habité par une déesse se trouve en Egypte occidentale. La déesse ravitaille les âmes des défunts qui pénètrent à travers le désert dans le royaume d'Osiris (30). A Chypres, Appolon Myrtalès demeure dans un bosquet de myrtes (Cf Sach. 1, 8, 9). Ps. 80,4 parle des cèdres de Dieu. Les dieux des Germains se révèlent également, suivant Tacite, dans un bois sacré. L'arbre sert d'oracle comme les chênes de Dodone et comme le « chêne des devins » dont il est question Juges 9,37. Selon 2. Sam. 5,24, David entendra parler de Yahvé dans les cimes des mûriers. Déborah s'asseyait sous un palmier pour se mettre en état d'inspiration lorsqu'elle « jugeait », c.-à-d. rendait des oracles et des sentences (Juges 4,5). Près du térébinthe d'Ophra, un dieu local apparaît à Gédéon (Juges 6,11). En abattant les arbres sacrés, les missionnaires anglo-saxons frappaient à mort la croyance en les dieux qui y résidaient. Aujourd'hui encore, les Wanikas de l'Afrique orientale regardent la destruction d'un cocotier comme un crime équivalent au parricide. L'arbre est Dieu ou divin. — Mais voici *l'aspect symbolique* de la même croyance. L'allégorie d'un arbre chargé de vertus surnaturelles n'était pas étrangère au prophète Esaïe (Es. 11,2). Les innombrables représentations de l'arbre de Jessé dans les Eglises médiévales (31) reflètent encore cette antique conception. Il en est de même d'autres allégories dans l'A.T. (Es. 34,4, Ez. 31) et dans la littérature liturgique de l'Eglise. S. Grégoire glorifie le Christ comme le« lignum vitae cuius folium non defluet, quia verbum ejus non praeteribit » (32), image que reprennent Hraban Maur et les liturgistes médiévaux. S'ils désignent également la croix comme l'arbre de la vie, ce symbole fut peut-être emprunté à des conceptions perses ou arabes. Haroun-al-Rachid envoya à Charlemagne un vase d'argent doré sur lequel était figuré un arbre sacré. Cependant, le symbole lui-même devient chose dynamogène et sacrée. L'évêque consacrant le chrême prie: « hanc odoriferam sicci corticis lacrimam quae felicis virgae profluendo sudorem nos firmat unguento acceptabilem sanctifica ». Rappelons-nous aussi les branches bénites consacrées le dimanche des Rameaux. Les arbres de mai, qu'aujourd'hui encore on promène en procession à la Pentecôte, sont un souvenir de l'ancien culte des arbres. La plantation d'arbres de la liberté analo-

(30) Archiv. f. Rel. Wiss. 21, p. 455 s.

(31) L'Eglise S. Guillaume à Strasbourg en possède deux dans ses célèbres vitraux.

(32) *S. Grégoire:* Formules spirituelles No CXI.

gue au rite allemand de planter le « chêne de Bismark » était destinée à perpétuer le mythe de la Révolution. Quoique analogies lointaines, ces consécrations nous révèlent l'instinct héréditaire de rattacher la vie de l'arbre à celle d'une divinité, d'un héros ou d'une hypostase (33).

D'autres *plantes* sont douées d'un caractère sacré. Les cultes d'Asie mineure et de Grèce ont personnifié le blé comme une déesse-mère, Cybèle ou Déméter. L'Amérique a sa « mère du maïs », les Indes orientales ont leur « mère du riz ». Dans les îles Moluques on traite « les girofliers avec la même considération qu'une femme enceinte; on se découvre en les approchant ». Le somahaoma est la plante qui, dans les religions indo-persanes, jouit d'une grande vénération. On en extrait le breuvage sacrificiel qui met en extase les sacrificateurs et enivre les dieux eux-mêmes. Là encore, la croyance magique se confond avec la manière de voir mystico-sacramentelle; d'une part, la chose sacrée bouillonne elle-même de sèves divines, d'autre part elle agit sur les dieux. Le lotus est la fleur sainte des Brahmanes et des Bouddhistes. Les adeptes de Zarathoustra vénéraient toutes les plantes dans lesquelles ils soupçonnaient l'esprit « Ameretât », ce qui signifie « immortalité » ou « santé ». Dans la religion celtique, la branche de gui était l'objet d'un culte; le souvenir de sa puissance copulative s'est maintenu dans certaines coutumes d'Angleterre et de France.

Des *pierres* de formes remarquables, comme les 30 pierres sacrées de Paros (34) ou les menhirs de Bretagne, ou d'autres d'origine mystérieuse, comme la Kaaba météorique de la Mecque, ou comme l'aérolhite noir amené d'Emèse à Rome, enfin des roches, des aiguilles, des blocs erratiques sont entourés d'un respect religieux. Clément d'Alxandrie (35) nous rapporte que les païens se prosternaient devant toute pierre ointe, ce qui confirme une remarque de Théophraste selon laquelle les dévots d'Athènes versaient de l'huile sur certaines pierres consacrées. Jacob de même (Gen. 28,18). Dans toutes les parties du monde, on a reconnu aux pierres une vertu prolifique, ce qui, en Inde, a fait naître des cultes phalliques. En Grèce (36) les « hermaïa » qui se dressaient à certains carrefours, passaient pour renfermer un dieu ou bien pour avoir été sacrées par le contact d'une divinité, par un coup de fou-

---

(33) Cf. *v. d. Leeuw:* Einf. in die Phaenom. d. Rel., o. c. p. 33.

(34) *Pausanias* VII, 22.

(35) Strom. VII.

(36) On trouvera une foule d'exemples sur le culte des pierres en Grèce dans *O. Habert:* La religion de la Grèce antique (sans date), p. 28—33.

dre p. ex.; elles prennent plus tard des formes humaines. On sait le geste sacrilège d'Alcibiade à leur endroit et ses suites funestes pour le sort d'Athènes. On a supposé que les colonnes des temples grecs étaient les derniers vestiges d'anciens cultes litholatriques. Quant aux pierres commémoratives de l'A. T. appelées « mazzeba », ce qui signifie « pierre érigée » (Gen. 28,18. Jos. 4,3 ss), on se demande quel rapport elles ont avec la divinité; en sont-elles l'image, le véhicule, l'habitat ou le symbole? Ces pierres pouvaient figurer la présence d'un dieu, ce qui était certainement le cas pour la pierre de Béthel (37). Selon Juges 6,21, le feu sort du rocher sur lequel Gédéon a posé ses offrandes, ce qui suppose un numen résidant dans le rocher (38). Le culte de divinités chthoniennes est confirmé par les fouilles de Taanaq.

Les *montagnes* qu'habitent les dieux, sont par cela même sacrées. Leurs sommets majestueux et solitaires, émergeant des basfonds terrestres, conviennent aux puissances supérieures. Parfois l'éruption d'un volcan — c'est probablement le cas du mont Sinaï — évoque l'idée d'une puissance démoniaque. Rayonnant de gloire, le Sinaï-Horeb est le « mont de Dieu » (Ex. 3,1) dans le mythe mosaïque. Le souvenir de l'origine sinaïtique de Yahvé et de sa colère demeurera longtemps parmi les enfants d'Israël; Benhadad, roi de Syrie, ne se croyait-il pas vaincu par eux « parce que leur dieu est un dieu des montagnes »? (1. Rois 20,23). Plus tard, Sion est « la montagne sainte » (Ps. 3,5), le marche-pied de l'Eternel devant lequel il convient de se prosterner (Ps. 99,5. Cf. Matth. 5,35). Les Baalim ont, eux aussi, leurs hauteurs : le Peor, le Thabor, le Hermon, le Carmel, le Liban. Le Garizim en Samarie, le Mérou en Inde. l'Albordsch en Perse, l'Olympe en Grèce (39), le Fudschi au Japon sont également des montagnes saintes. D'autre part, les montagnes, sans être divines elles-mêmes, se prêtent à l'adoration des dieux qui habitent le ciel! On s'y sent plus près d'eux. Béthel où Pythagore recherchera la solitude, est la « porte des cieux » (Gen. 28,17). Au M. A., on bâtissait de préférence les églises dédiées à S. Michel et aux autres archanges sur

---

(37) Cf. *H. Gressmann:* art. Malsteine dans RGG. IV. 111, art. Heiligtümer in Js. RGG. II. 2042 ss.

(38) Ce motif est voilé par un autre qui s'y mêle dans le récit, celui d'un dieu magique, qui, de son bâton, fait jaillir le feu du rocher.

(39) Peut-être le mythe selon lequel Athéna serait sortie de la tête de Zeus remonte-t-il à la conception d'une montagne sacrée de la cime de laquelle aurait surgi la divinité. — Cf. *v. Willamowitz-Moellendorf:* Sitzg. Ber. d. preuss. Akad. d. W. 1921, p. 956, Athéna.

les lieux élevés (40). L'église du village s'élève d'ordinaire à l'endroit le plus élevé de l'endroit. Le couvent de S. Odile se dresse comme un autel au-dessus de la plaine d'Alsace. Les couvents du Carmel, du Sinaï, du Mont Athos, environnés d'un horizon de mer et de ciel, ou d'une solitude aride, disposent à la contemplation. « Les montagnes s'élançant dans les nues, dit Hugues de Victor (41), figurent la contemplation, favorisent l'élévation des âmes et leur procurent la vision des biens célestes ». Ce second aspect se rapporte à la piété ascendante et, si on peut dire, au service liturgique des montagnes. La montagne, elle-même, n'est plus chose sacrée, mais l'objet excitatif ou symbole de la piété humaine. Nous notons en passant cette seconde acception pour ne plus avoir à y revenir.

On ne peut ramener ni à une conception générale, ni à une forme unique les multiples aspects que revêt le culte des *animaux*. Etudiant le culte de la chose sacrée, nous n'en retiendrons que deux qui, d'ailleurs, se combinent souvent dans la pratique. D'une part, on adore l'animal lui-même, en raison de sa force redoutable ou bienfaisante. D'autre part, on l'adore parce qu'il transmet à l'homme des énergies vitales. Dans les deux cas, il est chose sacrée. — On adore l'*animal comme divinité*, parce qu'on admire sa force ou sa souplesse ou parce qu'on redoute ses puissances réelles ou mystérieuses. Rien de plus caractéristique que le culte du *serpent* qui tantôt est considéré comme divinité néfaste — le Nidgart dans l'Edda —, tantôt comme puissance salutaire, p. ex. dans le culte d'Asklepios. Les gnostiques ophitiques adoraient le serpent, parce qu'il communiqua aux premiers hommes la connaissance que le dieu jaloux des Juifs leur cachait; ils glorifiaient le serpent comme l'incarnation de la Sophia ou du Christ lui-même. Epiphanius combattait au contraire cette hérésie: « Christ, dit-il, ne peut être le serpent, parce qu'il est précisément venu pour l'anéantir » (42). L'âme *bovine*, selon la croyance persane, se trouve également comme une hypostase divine de la vie animale auprès d'Ahoura-Madza (43). Le culte du taureau dont on glorifiait la force prolifique, est avant tout *sémitique*. L'histoire du veau d'or nous fait supposer qu'à une certaine époque le culte des taureaux et celui de Yahvé se confondaient. Les séraphins et les ché-

---

(40) Cf. Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest VIII, p. 355.

(41) *H. de S. Victor:* Sermo XII MSL. 175.

(42) *Epiphanius* xxxvii 8. — Cf. *Friedländer:* Synagoge u. Kirche in ihren Anfängen. 1908. p. 93.

(43) Cf. *v. d. Leeuw:* Einführung in die Phaenomenol. d. Rel. 1925. p. 41.

rubins de l'A.T. portent des ailes. A Taanak, les fouilles récentes de M. Sellin ont mis à jour des chérubins portant des ailes, mais à tête d'homme (Cf Ex. 26,31, 37,7-9). D'autre part, l'iconographie égyptienne représente souvent les dieux comme portant des têtes d'animaux sur des corps d'hommes. *L'Egypte* est célèbre pour son culte d'animaux. L'égyptologie récente vient d'en relever de nombreuses traces nouvelles (44), culte du lion, du loup, de l'ichneumon, du taureau, de l'Apis, du faucon, de l'oie. On a trouvé des momies de crocodiles, de moutons, de chevaux, des nécropoles d'ibis et de singes. Plutarque fait une distinction judicieuse entre le culte des animaux des Egyptiens pour lesquels la bête elle-même est divine, et celui des Grecs pour lesquels l'animal n'est plus que consacré aux dieux (45). En tout cas, en Hellade, les dieux n'ont plus l'aspect d'animaux; le souvenir des anciens cultes demeure cependant dans les épithètes: Apollo lykeios, Hera boopis, glaukopis Athéna. Dionysos est invoqué: « ἄξιε ταῦρε » ! — En Grèce, nous rencontrons, en effet, l'autre aspect du culte des animaux: l'animal y apparaît comme une *incarnation de forces divines* et, par suite, comme le dépositaire d'une force mystique, d'un mana qui l'apparente aux dieux et aux hommes. Cette croyance inspire le *totémisme*; un exemple pour cent: la tribu des Ba-ronga, en Afrique australe, a comme totem un buffle dont, disent-ils, « dépend la vie de nous tous ». Si cet animal venait à mourir, il ne resterait plus aux membres de la tribu qu'à se suicider (46). Pourtant, la croyance en la participation mystique de l'animal aux puissances divines n'est pas toujours totémique. A Madagascar, le boeuf est tabou, mais, dans les rites du Fandroana, qui comportent un grand abatage de boeufs, on ne trouve aucune trace de totémisme (47). En Grèce, non seulement certains animaux sont attribués à tel ou tel dieu: l'ourse à Artémis, le cheval à Poseidon, mais dans les *Mystères hellénistiques* le transfert de l'énergie vitale d'un dieu sur un animal et de l'animal sur l'homme est une conception fondamentale. Dans le Mystère dionysiaque, le dieu est assimilé au faôn ou à la chèvre; pour être déifiés, les initiés sucent ou boivent le sang de l'animal. Dans les Mystères mithriaques le sang du taureau répandu sur le myste lui transmet sacramentellement la force de l'animal. Chez les Héthites ainsi que chez

(44) Littérature explicite sur les ouvrages parus de 1921—26 dans Arch. f. Rel. Wiss. 1928, vol. 26 No 3-4, p. 344-346. *Wiedemann:* Aegypt. Rel.

(45) *Chantepie de la Saussaye:* Rel. Gesch. I, 1re éd., p. 67.

(46) *v. d. Leeuw:* o. c. p. 41.

(47) *Razafimino:* La signification rel. du Fandroana (fêtes du Nouvelan), 1926. Thèse présentée à la Fac. de théol. de Strasbourg, p. 48.

les Gaulois, on adore des dieux qui se tiennent debout ou assis sur un animal; de là la femme de l'Apocalypse (ch. 17) assise sur une bête écarlate.

Examinons de suite le *symbolisme* édifiant ou spéculatif de la phénoménalité animale — ligne ascendante! — et la *fonction liturgique* qui, dans le culte, lui est réservée. Dans la cathédrale médiévale, nous voyons figurer toute une faune réelle ou fantastique. Nous ferons abstraction de toute l'imagerie ornementale. Il reste tout un complexe d'animaux dont le sens allégorique est indubitable. La spéculation théologique ou le rêve mystique s'y manifestent. La colombe est le symbole du S. Esprit, le poisson ou l'agneau ceux du Christ. Citons les quatre animaux qui, dans le portail de tant de cathédrales romanes environnent la figure du Christ (47*). Leur attitude pathétique nous fait pressentir une mystérieuse pensée religieuse. A Moissac, les quatre symboles se retournent en un mouvement véhément vers le Christ formidable. La terreur se lit dans le mouvement de recul de l'homme ailé, l'aigle est comme fasciné dans sa contemplation, le lion et le veau semblent tordus comme en un spasme. Ces quatre figures entrevues d'abord par Ezéchiel (Ez. 1,1-10) et aperçues ensuite par le visionnaire de l'Apocalypse (Apoc. 4,7) autour du trône de Dieu, symboliseront plus tard les quatre évangélistes. D'autres explications des «quatre êtres vivants» se superposent à la première. D'après un lectionnaire tiré de Hraban Maur (48) les quatre animaux figurent les quatre mystères de la vie du Christ: l'incarnation (l'homme), la passion (le veau), la résurrection (le lion), l'ascension (l'aigle). Selon le même lectionnaire — troisième signification! — ils désignent les quatre vertus de tout homme qui veut être sauvé: la raison (l'homme), l'esprit de sacrifice (le veau), le courage (le lion), l'élévation de l'âme (l'aigle) (49). Les attributs des quatre évangélistes, un des rares symboles que le protestantisme ait conservé, pouvant être compris comme une figuration de la Parole, ils ornent parfois, un peu pauvrement la chaire évangélique. Cette acception protestante a trouvé une expression merveilleuse dans le S. Matthieu de Rembrandt au Louvre qui est une des figurations les plus saisis-

---

(47*) On rencontre déjà les 4 animaux dans les Eglises rupestres de Cappadoce (4. s) sous les noms ἄδοντα (l'aigle), βοῶντα (le veau. κεκραγότα (le lion), λέγοντα (l'homme); ces noms sont tirés de l'introduction du Trishagion de la Liturgie byzantine. Cf. *G. de Jerphanion:* Une nouvelle province de l'art byzantin. Les Eglises rup. d. Cappad. 1925 ss.

(48) *Hraban Maur:* In Ez. 1, MSL. t. CX, col. 515, passage découvert par *E. Male.*

(49) Cf. *E. Male:* L'art rel. du 13. s., 1919, p. 51 s.

santes de la Révélation. Rappelons encore les autres animaux mystiques ou fantastiques : la licorne, le phénix, le pélican, le kladrius dont le bec ouvert absorbe les maladies, et toute la faune démoniaque ou grotesque: le basilic, l'aspic, le griffon, les centaures dont S. Bernard s'irrite en visitant les magnifiques cloîtres de l'ordre de Cluny (50) et qui, dans les gargouilles, sur les chapiteaux, dans les soubassements de la cathédrale de Sens, dans la frise de la tour septentrionale de Strasbourg ou sur le toit de l'église de Rosheim sont destinés à figurer la hideur sanatique ou à incarner la terreur numineuse d'une humanité naïve. Dans la légende religieuse des animaux accompagnent le saint, comme, dans la mythologie antique, ils se joignent au dieu: le lion de S. Jérôme, l'ours de S. Gall, de S. Colomban et de S. Ricarde, le porc de S. Antoine.

### β. *Matières sacrées.*

Nous songeons avant tout aux matières qui ont leurs attributions variées dans le culte chrétien: pain et vin, huiles et cire, sel et cendres. De première nécessité et partant de grande valeur, ces matières, possèdent en elles-mêmes déjà une sainteté mystique. Il n'est pas étonnant qu'elles aient été introduites dans le sanctuaire pour y être revêtues d'un habitus particulièrement sacré. *Le pain et le vin* sont objets sacrés dans de nombreux cultes et Mystères. Dans la vie cultuelle *chrétienne,* ils sont les choses sacrées par excellence en tant qu'espèces eucharistiques. Selon la doctrine *orientale,* le pain et le vin de la cène sont transformés en le corps et en le sang du Christ, on dirait peut-être mieux « recréés et sanctifiés » (51) par le S. Esprit auquel est adressé l'épiclèse. Mais on n'adore pas expressément les saintes espèces en Orient, toute la Liturgie y étant considérée comme un hommage au Christ qui s'y incarne et séjourne parmi les hommes. — Pour la piété *catholique-romaine,* la transsubstantiation s'effectue en vertu de la lecture des paroles de l'institution par le prêtre consacré. Selon S. Thomas d'Aquin, il ne s'agit pas d'une création nouvelle du corps ni d'une « assumptio elementorum », comme chez les Orientaux, ni d'une consubstantialité, mais d'une transsubstantiation, non « per annihilationem », mais « per conversionem ». Thomas explique le fait de l'existence des accidents sans la substance du pain et du vin par une action directe de Dieu, par un nouveau

(50) *S. Bernard:* Apol. ad. Guilh. s. Theodorici abbatis c. XI MSL CLXXXII. col. 918.

(51) *F. Heiler:* Katholischer u. evangelischer Gottesdienst, 1925,2, p. 30.

miracle. Le Christ est « totus in toto » dans les éléments, il est incarné dans chaque parcelle de pain et dans chaque goutte de vin. Le Christ y est, son corps, son âme, sa divinité «per concomitantiam ». Sa présence dans les éléments est pareille à celle dans l'au-delà. Elle est réelle sur tous les autels. Elle n'est pourtant pas dimensionnelle; des théories abstruses sur la forme de la matière et sur l'espace sont appelées à interpréter cette anomalie. (52). La piété populaire voyait, dès avant le 12e s., dans les saintes espèces la puissance divine qui guérit et qui sauve; les croyants réclamaient ardemment l'ostension du S. Sacrement; on portait l'hostie aux malades et aux mourants. Toute la dévotion de l'adoration de l'hostie découla de cette appréciation des matières sacrées. — Pour la conception *protestante*, la coopération de la grâce divine et de la foi humaine conditionne également une modification des espèces, dans leur substance selon les uns, dans leur aspect spirituel selon les autres. Il y a à ce sujet, aujourd'hui encore, deux courants d'opinions dans la piété protestante. D'une part, certains *luthériens* orthodoxes, les Hautes-Eglises, les Anglo-catholiques voient dans les éléments une chose sacrée: la grâce divine s'est abaissée sur eux en un processus à la fois physique et hyperphysique et, les ayant pénétrés, elle descend par leur intermédiaire sur la nature de l'homme et opère une union réelle tout ensemble spirituelle et physique du Seigneur céleste et des fidèles. Les éléments ne sont donc pas que des signes, mais une matière céleste qu'il convient d'adorer. Cette adoration est à l'heure actuelle l'une des revendications des sacramentalistes en Angleterre. D'autre part, pour les Zwingliens, les rationalistes et les spiritualistes de différentes dénominations la question de la transformation des espèces ne se pose pas, parce que le sacrement est essentiellement verbum visibile, un signe de la grâce corrélatif à la révélation verbale. Là aussi, un courant de vie s'abaisse sur l'homme, mais les éléments n'en sont pas, eux-mêmes, les véhicules: ils s'insèrent plutôt dans la ligne ascendante de la piété cultuelle; sollicitant l'intuition du fait spirituel, ils éveillent ou stimulent la foi. « Le témoignage sensible du fait que le Christ a donné son corps et son sang pour notre salut, doit servir à fortifier notre foi, à consoler notre conscience, à nous assurer du pardon de nos péchés et à amender notre vie » (53). Pour les spiritualistes, les espèces ne

---

(52) *Thomas Aqu.:* III. qu. 76 art. 1 3—6; III qu. 75. art. 6; III. qu. 77. art. 1. 2.

(53) Rapport de M. Schoell présenté à Lausanne à la Conférence «Faith and Order». Cf. Monatschr. f. Pastoralth. 1927, No 10-11, p. 263.

sont donc pas une chose sacrée. Quant à nous, nous estimons qu'elles le sont dans le sens du réalisme symbolique que nous avons développé plus haut. Nous admettons un influx réel des puissances transcendantes dans les éléments, sans que nous songions à amoindrir la disposition personnaliste de la grâce divine. Nous en appelons mutatis mutandis à Calvin qui, tout en rejetant l'idée d'une présence corporelle du Christ dans la cène et d'une manducation de sa chair et tout en affirmant une consommation de son corps par la seule foi, admet une transmission des puissances vitales par le S. Esprit, c.-à-d. la présence virtuelle du Seigneur vivant. — Dans la *communauté catholique-apostolique* (*irvingienne*), les éléments de la cène sont consacrés et exposés. On ne les adore pas, à vrai dire, mais on y ressent la présence du Christ: «Seigneur, nous nous approchons de ta présence. Tu nous as manifesté ta présence sous le voile de ces choses terrestres. Nous t'adorons. Nous n'adorons par les choses visibles, mais toi, l'invisible ».

L'Eglise catholique bénit aussi le *pain profane*, afin qu'il soit l'image du pain eucharistique (54). Dans l'Eglise ancienne déjà, les fidèles apportaient à la messe des pains, des « eulogies » et les remportaient de l'autel, après que le prêtre les eût bénis. D'autres bénédictions, celles des oeufs, du fromage, du lard, du beurre, de la volaille, des raisins, du vin et de la bière (55) n'entrent pas en ligne de compte pour nous, n'étant pas liturgiques (56). Nous ne retenons que celles qu'on appelle aussi les « sacramenta minora » qui, quoique prononcées sous forme précative, transmettent aux hommes et aux choses des forces surnaturelles et agissent ex opere operato. De plus, on distingue des bénédictions de choses qui ne seront que des véhicules passagers de la grâce divine et d'autres bénédictions qui communiquent de façon permanente les énergies transcendantes aux choses, les transformant en « res sacrae».

Nous compterons dans cette catégorie les *saintes huiles*. Dans les anciennes religions, l'huile était censée excepter de la sphère

---

(54) Voici la formule de bénédiction: «Seigneur Jésus-Christ, pain des anges, pain de la vie, bénis ce pain, comme tu as béni les cinq pains dans le désert. Permets que ceux qui l'absorberont dignement, reçoivent la santé du corps et de l'âme qu'ils désirent. Par J. Chr. notre Seigneur. »

(55) Les formules sont relatées dans «Betende Kirche» (Maria-Laach), p. 513 ss.

(56) *F. X. Krauss:* Real. Encycl. d. chr. Altert. I. 1882, p. 149 s. distingue les bénédictions liturgiques qui ont une vertu actuelle, et les bénédictions extraliturgiques qui ne sont que des voeux.

profane tout objet qui en était enduit, les pierres sacrées surtout (Gen. 28,18). Dans le rituel lévitique, l'huile sainte ne sert pas seulement à la consécration d'Aaron et de ses fils, mais elle sanctifie la tente d'assignation, l'arche, la table, les autels, le chandelier et la cuve (Ex. 30,26-27; Ex. 30,31 ss.). L'Eglise catholique se basant sur Jacques 5,14 a également introduit dans ses rites l'usage des huiles saintes. Dès le jeudi-saint, pendant l'office pontifical d'une église cathédrale, on consacre les différentes espèces « de cette liqueur onctueuse tirée de l'olivier par la même puissance qui en a fécondé les rameaux » (57): *l'huile de l'extrême onction* « médecine divine... » « chassant toutes les douleurs, faiblesses et maladies du corps et de l'âme»; *l'huile destinée aux catéchumènes* appelée à « purifier le corps et l'âme », employée pour le baptême, pour la confirmation et pour la consécration du prêtre dont les mains sont ointes, afin qu'elles présentent dignement le sacrifice sans tache, et que « tout ce qu'elles bénissent soit béni »; le *saint-chrême,* symbole de la plénitude des dons du S. Esprit, composé d'huile d'olives et de baume (58), employé pour la consécration de l'évêque et pour la dédicace d'une église. — En Orient, la consécration de saint-chrême (μῦρον) était longtemps le privilège du patriarche de Constantinople; maintenant, les patriarches des différentes églises nationales ont également ce droit. Le saint-chrême est composé de 57 substances aromatiques. La cérémonie très compliqué n'a lieu qu'après un intervalle de plusieurs années; le pharmacien chargé de la mixtion est lui-même consacré par l'imposition des mains (59).

La *cire* est également une matière sacrée dans les rites catholiques. L'Eglise n'admet que la plus pure cire produite par « la mère abeille » (59*). Dans la nuit du samedi-saint, « mère de toutes les vigiles », selon l'expression de S. Augustin, on bénit, pendant que le magnifique « Exultet » glorifie la splendeur de la nuit de la résurrection, le cierge pascal qui, planté sur un chandelier particulièrement ouvragé et riche du côté de l'Evangile, brûlera pendant les 40 jours après Pâques. Toute la symbolique de

---

(57) Liturgie de consécration.

(58) L'huile, rappelant la vigilance des vierges sages, le «baume, la bonne rénommée du prêtre: «sicut balsamum aromaticum ordorum dedi». (Innocent III. Decretal. Tit. XV.).

(59) *S. Salaville:* Un rite peu connu. L'Union des Eglises 5 (1926). p. 56—62.

(59*) «quam mater apis produxit». D'autre part, les Pères vantent précisément la virginité de l'abeille.

la lumière s'ajoute à celle de la cire. Des souvenirs bibliques — la colonne de feu éclairant la route des enfants d'Israël — se mêlent à des spéculations théologiques: de même que la flamme jaillit du cierge, la divinité du Christ se dégage de sa nature humaine. D'autres interprétations appartiennent au complexe de la piété ascendante: dans la bénédiction des accouchées, par ex., le cierge est le symbole d'un « coeur qui joyeusement s'abandonne au Seigneur ». *La Chandeleur* a lieu le jour de la présentation de Jésus au temple et de la purification de Marie. Cette cérémonie des cierges consacrés pour les besoins de quelque guérison ou de quelque expiation domestique est le rite christianisé des lupercales romaines. Aux torches portées solennellement à l'autel de Pan, l'Eglise substitue les cierges et fait entonner le chant de Siméon, « lumen ad revelationem gentium » (Luc. 2,32).

Le *sel* est un des ingrédients de l'eau lustrale. Avant le baptême, le prêtre, par sa bénédiction, l'arrache à toute puissance néfaste et, comme le sel a la nature du feu purificateur, il lui confère la vertu d'exorcisation; il place ensuite dans la bouche de l'enfant le « sel de la sagesse » qui sera sa première nourriture.

Le sel et les *cendres* ont un rôle à remplir dans la dédicace d'une église. Pour symboliser la prise de possession du temple, l'évêque écrit de sa crosse l'alphabet grec et latin dans deux lignes de cendres qui, en forme de croix, relient les quatre coins du sanctuaire: pratique païenne d'exorcisation à laquelle l'Eglise donne cette interprétation ingénieuse: le créateur que désignent les lettres A et Ω embrasse toutes les choses créées qui s'expriment par l'alphabet. L'idée maîtresse est, là encore, celle-ci, que Dieu se révèle dans la matière sacrée. En cette même occasion, le célébrant se sert d'une eau lustrale appelée l'eau grégorienne laquelle, outre du vin, contient du sel protégeant les âmes de toute corruption, et des cendres qui symbolisent la contrition. D'après cette interprétation, le sel est chose sacrée, tandis que les cendres sont un signe. Là encore, nous noterons donc l'enlacement de la ligne descendante et de la ligne ascendante.

### γ. *Objets sacrés.*

*L'image.* — Dans la même Eglise on peut trouver l'image sacrée et l'image liturgique. Une statue miraculeuse de la Vierge rentre dans la première catégorie; les représentations d'un chemin de croix, destinées à concentrer la contemplation du sujet religieux, rentrent dans la seconde. Nous n'examinons maintenant que la chose sacrée. Pour la mentalité primitive, l'image s'iden-

tifie à la divinité, de même que l'ombre, le nom, l'empreinte des doigts ou des pieds sont considérés comme faisant essentiellement partie d'une personne. Cette sacralité de l'image peut encore être accrue, si la matière dont elle est faite, est elle-même sacrée, p. ex. le bois de l'olivier des idoles grecques d'Auxesia ou de Damia (60). Les néoplatoniciens prétendaient voir sourire et entendre parler certaines statues (cf. Apoc. 13,15). Ce miracle s'est répété aux yeux de catholiques dévots; c'est ainsi que S. Bernard vit sourire à Spire l'image d'une Vierge. — D'autres images remplissent d'angoisse leurs adorateurs. On n'a qu'à étudier la physionomie inhumaine des dieux d'Egypte. Ces images, «monstres de silence et de lucidité, » (61), nous semblent aujourd'hui «douées d'imminence», tellement leur attention féline est d'une spiritualité féroce. — Passons au *christianisme:* tandis qu'à Rome, on voit, dès le 8. s., des papes bénir des statues du Christ et de la Vierge, l'Eglise d'Orient n'en a pas admis dans ses sanctuaires (62). Pour ne pas glisser dans l'idolâtrie de l'image plastique qui scandalisait les religions d'Asie, l'Eglise d'Orient, comme prise de remords, n'a finalement toléré comme image sacrée que l'icone peinte. Ce fut surtout l'époque de Justinien qui lui reconnut des vertus magiques. L'ancienne croyance grecque, selon laquelle certaines images de dieux seraient tombées du ciel, reparut alors sous une forme chrétienne. On adora des images miraculeuses du Christ (« ἀχειροποιητοί ») telle la célèbre image syrienne d'Abgar. L'icone de la sainte-face passe pour être une image non faite de main d'homme; elle a été maintes fois reproduite (63). On possède encore des représentations du 2. concile de Nicée (787), qui condamna l'iconoclasme. Nous y voyons l'empereur Constantin VI portant une icone du Christ, sa mère Irène ayant en mains une icone de la Théotokos; autour d'eux, des évêques tiennent également des icones et, au centre de l'assemblée, on voit un évêque qui écrit ces paroles: «Quiconque ne vénérera pas les saintes images, sera banni» (64). Le christianisme qui s'est établi au Bosphore sur les confins des deux continents, a donc finalement concilié de cette façon la pensée sémite qui rejette toute corporalité humaine et le génie européen qui ne peut concevoir la divi-

---

(60) *E. Lehmann:* RGG II, p. 511.

(61) *P. Valéry.*

(62) Au 16. s. encore, un évêque de Crète écrivait au cardinal de Lorraine que la tradition défendait aux Grecs d'adorer des images sculptées. — Cf. *Bréhier:* Bulletin de la section hist. de l'Acad. roumaine, 1924, p. 55—57.

(63) Une réplique se trouve à la cathédrale de Laon.

(64) Cf. *R. M. French:* Some notes on the use of icons. The Christian East 7 (1926), p. 1—11.

nité sans en voir les rayons. L'icone participe aux phases les plus solennelles de l'existence du chrétien oriental: il y a l'icone du baptême, celle du mariage, celle dont on bénit les enfants, celle qu'on contemple à l'approche de la mort. Ces icones se sont pliées aux règles fondamentales de l'art oriental. Elles se ressemblent: « facies non omnibus una, nec diversa tamen ». La Vierge d'Ibérie qui porte une blessure à la joue droite est l'une des icones les plus vénérées à Moscou. Les répliques de cette image sont peintes à l'infini depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Des joyaux, des émaux, des pierreries surchargent souvent les saintes images, surtout celle de Kazan (65). Aux processions, elles sont portées à la main ou fixées au sommet des bannières.

Cependant, l'*image du Christ* ne peut-elle pas devenir sacrée dans le sens idéal? Elle peut, en effet, être imprégnée de grâces transcendantes, parce que l'artiste a su retenir dans son oeuvre une révélation divine qui ne laissera pas insensible le contemplateur capable de se mettre à l'unisson de cette inspiration première. Si S. Jérôme, S. Chrysostome et S. Augustin ont appliqué au Christ la parole Ps. 45,3: «Tu es le plus beau des fils de l'homme... », cette vision ne se rapporte pas uniquement à un idéal de beauté humaine. En conséquence, pour qu'une image soit sacrée, il faut qu'elle soit le symbole d'une beauté inaccessible. L'«Ecce homo» de Sodoma (Académie de Sienne), le « Salvator » du Titien (Pitti) rayonnent de tous les charmes d'Adonis, mais ces portraits ne sollicitent pas notre foi, tandis que le Christ pèlerin de Fra Angelico au-dessus de la porte du réfectoire de S. Marc à Florence, ou le Christ de Quentin Massys du musée d'Anvers nous remuent; nous sentons qu'un ange a conduit la main tremblante de ces maîtres, autrement dit, qu'en peignant ils se sentaient être l'objet d'une révélation divine. Le Christ byzantin n'est d'ordinaire même pas beau. Ses yeux cerclés de noir, sa figure couleur de cendre et sa chevelure ont quelque chose d'inhumain. Il trône dans sa majesté hiératique jugeant le monde ou lui enseignant sa loi; cependant, ces étranges images — songeons à celle de l'abside des SS. Côme et Damien à Rome (6. s.) — nous travaillent et tombent sur nous comme des apparitions du «ἀπερινόητος θεός» (66), visions de prophètes placés sous les foudres du mysterium tremendum. En contemplant le Christ d'Emmaüs de Rembrandt, qui n'a certes pas des traits réguliers, nous partageons la joie et l'effroi des deux disciples en face de l'amour indicible qui illumine cette physio-

(65) *De Baye: Les icones russes.* Revue des Etudes histor. 1925, I. p. 59.
(66) *S. J. Chrysostome.* MSG. 48, p. 720.

nomie, et nous considérons ce tableau comme une image sacrée, quoiqu'il n'orne pas le mur d'un sanctuaire. Alors même que les peintres de l'école de Cologne ou Math. Grünewald s'inspirent du passage: Es. 52,14 et 53,2: «il a été pour nous un sujet d'effroi»..., nous frémissons comme sous le coup d'un message divin. Il est vrai que d'autres représentations hideuses de l'homme de douleurs ne sont pas tant des révélations que des stimulants destinés à frapper l'imagination du peuple chrétien ou à exalter le désir morbide de nonnes mystiques. Ces images ne ressortissent pas à la catégorie des choses sacrées, mais à celle des objets liturgiques d'ordre excitatif. — Si l'image que nous avons qualifiée de sacrée est un symbole, elle comportera, comme tout symbole, un hiatus entre la réalité idéale et la figuration concrète. Malgré la révélation qui s'en sert, l'image participera de l'insuffisance de toute oeuvre humaine. L'exemple de *Michel-Ange* est significatif: Si, au début de sa carrière, il professait l'idéalisme esthétique des platoniciens de l'Académie de Florence, il reconnut sur la fin de ses jours que leur déification du Beau était un leurre et, après avoir épuisé toutes les possibilités de sa nature prométhéenne, il renonça à représenter Dieu et le Christ. Le même sentiment que jamais la créature ne parviendrait à donner une figuration digne de la majesté divine, a dicté à Calvin son attitude par rapport aux arts cultuels. Même l'expressionisme moderne ressent l'incapacité de saisir l'insaisissable; ses oeuvres, dans l'intention de refléter quelque chose de ce qui est situé au delà de toute forme, se tiennent à l'extrême limite de ce qu'on peut représenter. — Nous concluons: toute image du Christ sera anthropomorphique, c. à d. imparfaite. On ne peut donner qu'un symbole de l'invisible, mais nous pressentons dans le symbole sous la réalité concrète la réalité essentielle du numen praesens. Le problème de l'image artistique du Christ est insoluble. Aucune philosophie, aucune pensée religieuse, ni la recherche des modèles de l'histoire de l'art, ni l'étude critique des Evangiles, ni un voyage en Palestine ne réussiront à dépeindre un Christ actuel, proche, vivant, et l'art le plus génial en est tout aussi incapable. Les essais de certains peintres du 19. s., tels que Uhde, Steinhausen, Jean Béraud, de placer le Christ de tous les temps dans un milieu de nos jours, ne furent pas précisément fructueux pour la foi. Seul l'artiste qui aura vu le Christ face à face, nous donnera, non une image parfaite, mais un reflet de ce qui lui a été donné, un symbole de l'image éternelle du Christ, et ce sera une image sacrée de bon aloi, de même que les auteurs bibliques nous donnent, en une diction humaine, l'écho du Verbe ramené à la mesure de la capacité humaine.

*La croix.* — «On dirait qu'elle est le symbole mystique de l'humanité, tant elle est répandue » (67). « C'est peut-être le signe par excellence. » « La nature ne fait pas de croix; ces angles égaux sont le signe de l'homme » (68). En Inde, au Pérou, au Mexique, en Grèce, dans les pays du Nord, des tribus et des peuples qui ne connurent jamais le drame de Golgotha, ont vénéré ces deux lignes entrecoupées d'une façon ou d'une autre (croix grecque, croix latine, croix gammée, croix de S. André, croix patriarcale.) On a découvert dans les fouilles de Troie des croix gammées sur des disques en terre cuite qui servaient probablement d'ex-voto. Au British Museum, on voit la statue d'un roi assyrien du 9. s. avant J. Ch., qui porte à un ruban attaché autour du cou une croix semblable à celle des ordres chevaleresques. — La croix est le *symbole chrétien* le plus parfait. En elle, les croyants essayent de saisir le secret du divin. Elle est le signe universellement compris de la rédemption accomplie sur la coix de Golgotha. Empruntée à la symbolique des Mystères orientaux, elle avait primitivement une signification astronomique: le soleil passant l'équateur au temps de l'équinoxe, forme en quelque sorte le signe de croix sur la terre. Encore fallait-il surmonter le scandale qui se rattachait au gibet romain. S. Paul eut l'intuition hardie et paradoxale d'en faire le symbole mystique de la victoire du Christ (1. Cor. 1,17; Gal. 5,11; 6,12. 14; Eph. 2,14; Phil. 3,18; Col. 2,14). La mystique de la passion se reflétant dans le culte, chaque office eucharistique étant un συμπάσχειν, il n'est pas étonnant que la croix, selon le réalisme mystique de l'homme antique, ait été censée recueillir les données transcendantes qu'elle figurait; de même que le nom ou l'image du Christ, sa croix était a priori chargée de vertus mystiques. Elle occupa une place importante dans le culte de l'Eglise ancienne (69). Toute la vie et la foi de l'Eglise des gentils a été « staurocentrique » (70). L'âme orientale s'était contentée du signe géométrique flanqué de la pensée alphabétique A + Ω.
Ce n'est qu'avec hésitation que ce graphique entra dans le monde des images et que la croix devint le *crucifix*. C'était moins le scandale du supplice qui écartait l'image du crucifié que la crainte d'une figuration du divin. Même lorsqu'en Orient des icones et des figurations ornementales pénétrèrent dans les sanctuaires, la croix nue garda sa place; même les iconoclastes les plus ardents

(67) *G. Ferrero:* Les lois psych. du symbolisme, 1895, p. 139.
(68) *Alain:* Système des beaux-arts, p. 182.
(69) *G. P. Wetter:* Altchr. Lit. Das christl. Myst. 1921, p. 154.
(70) *A. de Harnack:* Chr. W. 1926, No 18, col. 888.

n'avaient jamais contesté la valeur insigne de ce symbole. Ce n'est qu'à partir du 5. s. que le génie réaliste et plastique de l'Occident eut l'audace de clouer sur la croix la figure pathétique du Christ; ce ne fut pas, d'ailleurs, la victime pitoyable qu'on représentait «pendant au bois» (Act 5,30), mais un Fils de Dieu triomphant se tenant debout, adossé à la croix. Ainsi nous le montre la célèbre porte de bois sculpté de S. Sabina de Rome. Ainsi on figure encore à l'époque romane le Christ crucifié comme un roi portant une riche couronne et revêtu à moitié; tel un crucifix d'Engelberg de 1200. Une fois admis, ce symbole occupa bientôt la place centrale sur l'autel oriental, sur l'autel catholique romain et même, plus tard, sur l'autel luthérien. Dans les églises catholiques, le crucifix est censé éloigner les puissances sataniques et bénir l'assemblée. La cérémonie du dévoilement et de l'adoration de la croix a lieu le Vendredi-saint après la messe des catéchumènes. Ensuite la croix est exhaussée sur l'autel et le choeur entonne le chant de triomphe: «Nous adorons, ô Seigneur, ta croix, et nous glorifions ta résurrection, car voici, par la croix, la joie est entrée dans le monde entier». De nombreuses églises sont consacrées à la S. Croix; la plus célèbre est celle de S. Croce in Gerusaleme à Rome. Deux fêtes de l'année religieuse sont vouées à la croix, l'une en souvenir de la découverte de la croix par l'impératrice Hélène: «invenitio crucis », et l'autre pour commémorer le fait que l'empereur Héraclius réinstalla la croix sur le calvaire, d'où les Perses l'avaient dérobée: «exaltatio crucis». Une invocation à la S. Croix qu'on prétendait trouvée en 1505 sous le sépulcre de Jésus-Christ, fut envoyée par le pape à l'empereur Charles-Quint: «S. Croix de J. Chr. ayez pitié de moi... repoussez de moi toute arme tranchante..., versez en moi tout bien... etc.» (71).

Les *cloches* sont, d'ancienne date, des objets sacrés. Existaient-elles déjà en Babylonie? (72). La cloche, d'une part, convoquait les dieux au festin rituel, d'autre part elle servait à chasser les démons. A Dodone, des timbales d'airain étaient suspendues aux abords du bois sacré pour éloigner les mauvais esprits. Les cloches chrétiennes sont estimées avoir hérité de cette dernière puissance (73). Deux phrases de la fameuse inscription de la cloche de

(71) *P. Parfait:* L'arsenal de la dévotion, p. 360.

(72) *Sayce* traduit le mot «balag» par cloche (Arch. f. Keilschr. Forschg. 2. 1025. 106 gis.) — *Witzel* par tambourin (Perlen sumerischer Poesie 1925). Au musée de Berlin, on montre une cloche assyrienne.

(73) «Tu hoc tintinnabulum coelesti benedictione perfunde, ut ante sonitum eius longius effugantur ignita iacula iniminci, impetus lapidum, laesio tempestatum.» (Pontific. rom. De benedict. campanae.)

Schiller: «fulgura frango» et «mortuos plango» se rapportent à la vertu exorcisante de la chose sacrée (73*); seule le troisième libellé: «vivos voco» désigne la fonction liturgique de la cloche. On trouva les premières cloches cultuelles dans les couvents de l'Afrique du Nord (500) (74), puis en Italie, en Espagne, en Irlande et dans les Gaules. Grégoire de Tours les mentionne. Charlemagne en favorisa l'usage. En *Orient*, où les premières cloches ne parvinrent qu'en 866, elles n'ont jamais entièrement écarté les «sémantères», gongs en métal ou en bois. Aujourd'hui encore au mont Athos on n'emploie les cloches qu'aux grandes fêtes, tandis que le sémantère est d'un usage quotidien. — L'Eglise catholique ordonna la *consécration* des cloches. La cérémonie qui a les traits d'un baptême, comporte des ablutions, une onction et un encensement destinés à effacer les souillures que le péché originel a communiquées au métal comme à toute la matière. La liturgie de la bénédiction d'une cloche en fait ressortir la destination magique. Aussi au M. A. seuls les prêtres étaient autorisés à sonner les cloches, ou les ostiarii, ressortissant aux ordres mineurs. Ce que, chez les protestants, on appelle la consécration des cloches, n'est qu'une forme liturgique ayant trait à leur usage excitatif ou sentimental, acception qui n'est, d'ailleurs, pas méconnue dans le rituel catholique (75). La soi-disant consécration des cloches s'opère dans le culte protestant dans l'esprit de la parole 1. Tim 4,5: «Tout est sanctifié par la Parole de Dieu et par la prière» (76).

Il est une sorte d'objets auxquels le contact avec la divinité ou avec des hommes pénétrés de vertus divines est censé conférer une sacralité extraordinaire: les *reliques*. Pour les Grecs, l'homme doué d'une énergie particulière était un héros, pour les chrétiens il était un saint. On estimait que les restes de ces surhommes conservaient des éléments de la force qui avait inondé leur personne vivante. A Athènes, on vénérait les ossements de Thésée. Au temple de Zeus d'Olympie, on conservait, dans un coffret de bronze, l'os de l'épaule de Pélops (77). Les chrétiens recueillirent avant tout les reliques de leurs martyrs. Dans le rapport de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de S. Polycarpe, il est dit que les chrétiens désiraient posséder ses reliques, afin de κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ

(73*) Par «mortui», il faut entendre les démons de la mort.

(74) Cf. *Stuhlfauth:* RGG. Art. Glocken, 2. éd. II. col. 1244.

(75) «sonitu dulcedinis populus monitus ad te adorandum fieret praeparatus.»

(76) *Smend:* Kirchenbuch II, p. 239: «Nous t'invoquons au sujet de ces cloches» («über den Glocken...»).

(77) Cf. *O. Habert:* La rel. de la Grèce antique, p. 440 (sans date).

(c. 17). On dressa des autels à la place où les martyrs étaient enterrés, on érigea des sanctuaires au-dessus de leurs dépouilles. On s'y rendit en pèlerinage. On y célébra des agapes et l'eucharistie. Les fidèles voulurent être ensevelis dans le rayon de ces sanctuaires, afin d'«avoir les saints pour intercesseurs au jour de la résurrection.». Depuis le 4. s., chaque autel devait contenir des reliques. Le culte des reliques prit à deux reprises une extension fâcheuse. Après la conversion de Constantin les instincts polythéistes de la foule, s'insinuant dans l'enceinte de l'Eglise, trouvèrent leur pâture dans le culte des saints et des reliques. Ce furent surtout les barbares qui, envahissant Rome, pillèrent, en quête de saints ossements, la cité souterraine, comme ils avaient mis à sac la ville d'en-haut. Le désir de posséder des reliques miraculeuses réapparut au temps des croisades. L'Occident voulant conserver le contact avec le Christ qu'il avait trouvé en Terre-sainte, en rapporta tous les objets qui avaient pu être en rapport avec le Christ et les apôtres. Ces reliques qui guérissaient et bénissaient, furent enchâssées dans de magnifiques reliquaires. Au lieu de les enfouir dans le «sépulcre de l'autel», on les plaça depuis le temps du pape Léon IV (mort 855) sur le «trône de l'autel». On voit encore à la cathédrale d'Aix-la-Chapelle un autel auquel se superpose le reliquaire. L'Eglise a pourtant de tout temps recommandé la plus grande circonspection pour la définition des reliques. Le pape Damase, comme le démontre l'inscription de sa propre tombe (78), désapprouvait le zèle que mettaient les dévots à remuer les cendres des saints. Calvin, jaloux de la sainteté majestueuse et unique du Dieu vivant, a combattu le culte des reliques dans un satirique «Traité des reliques» (1543). Aujourd'hui, une «Congrégation des indulgences et des reliques» est chargée de vérifier l'authenticité des nouvelles reliques.

On comptera encore parmi les objets sacrés des *livres*. Ne parlons pas de leur contenu qui ressortit à la Parole sacrée. Celle-ci communique cependant au récipient lui-même un caractère surnaturel. La lettre qui enserre la Parole d'un dieu, l'écriture qui enchâsse une révélation, la couverture qui retient des pensées dites pour l'éternité, toute cette enveloppe matérielle jouit d'une même vénération que les données magiques (79) ou spiri-

---

(78) *De Rossi:* Roma Sotteranea 1869-84. I. 214:
Hic fateor Damasus volui mea condere membra,
sed cineres timui sanctos vexare piorum.

(79) Le 4. livre védique Atharvavéda, le « Livre des morts », en Egypte les papyri magiques du commencement de notre ère.

tuelles qu'elle contient. Le couvercle d'ivoire, de métal précieux ou de bois sculpté des Psautiers et des Evangéliaires est orné de pierres précieuses; la thora juive est revêtue d'une gaine de soie ou de velours. Rentrent dans cette catégorie d'objets sacrés les manuscrits byzantins du 5. ou 6. s. enluminés et souvent écrits sur parchemin pourpre en lettres d'argent ou d'or, les manuscrits de Bibles parsemés de miniatures aux majuscules richement entrelacées. Ces arts somptuaires sont appelés à représenter à leur façon la beauté invisible. On baise les saints livres en Orient et en Occident; on les encense; ils font des miracles; ils chassent les démons, p. ex. le prologue de l'Evangile de S. Jean placé sur les autels catholiques. Les frères Tharaud nous racontent que, lors de l'incendie d'une synagogue, dans le comitat de Marmaros, une *thora juive* calligraphiée par un célèbre copiste de Bels en Pologne, échappa miraculeusement au feu (80). On peut enfin retrouver la croyance en un texte sacré dans l'usage des phylactères, morceaux de parchemin que les Juifs s'attachent aux bras et au front et sur lesquels sont écrits des passages de l'Ecriture. Tous ces textes sont sacrés non seulement pour les valeurs qu'ils contiennent, mais comme tels. Leur caractère canonique les excepte du monde profane, leur teneur est fixée une fois pour toutes, leur lettre est sacro-sainte. La confection de ces livres suppose déjà une circonspection doublée de solennité. Pour qu'une thora soit impeccable, il faut que les 3845 lignes dont est formée la loi mosaïque, soient calligraphiées selon un rituel strictement prescrit. Pour écrire le redoutable nom d'Adonaï le scribe se servira d'une plume et d'une encre bénites, il dira une bénédiction et se rendra même au bain rituel. «A ces conditions le livre sacré sanctifie le sofer qui l'a copié, la communauté qui le possède et le Juif qui le touche» (81). — La haute vénération dont jouit la Bible chez les *protestants* en a également souvent fait un livre sacré dans le sens magique. Ne parlons pas des superstitions dont elle fut l'objet dans la vie privée de bien des chrétiens qui y cherchent des oracles. Mais dans le culte aussi, p. ex. dans celui des frères moraves, on reconnaît parfois à la Bible une vertu divinatoire. (81*)

---

(80) Cela nous rappelle le mythe d'autres saints livres, non d'un usage cultuel, il est vrai, qui furent également préservés du feu et de l'eau dans les circonstances les plus étranges, tels les livres d'édification de Joh. Arndt. — Cf. l'introduction du «Paradiesgärtlein».

(81) J. et J. *Tharaud:* A l'ombre de la croix.

(81*) Le verset biblique a été peint sur les murs des sanctuaires. Le directeur de l'école d'art d'Offenbach s'efforce de traduire le caractère numineux du verset biblique par le choix de caractères d'un art accompli; il tisse

On pourrait citer d'autres objets remplis d'une puissance magique et qui, s'ils ne sont pas des objets de culte, sont pourtant placés dans les temples. Ces objets sacrés peuvent être appelés à protéger une famille, une ville, un peuple, un Etat. Le palladium protège la ville de Troie. L'arche de l'alliance est le talisman des enfants d'Israël. Une lance, image de Mars, est pour le peuple romain un «pignus imperii». Au M. A., le peuple allemand vénérait comme chose sacrée les insignes de l'empire (82). Et de nos jours encore la couronne de S. Etienne, conservée religieusement dans la capitale de la République hongroise, est l'objet d'une vénération mystique. Les amulettes n'ont rien à voir au culte. Cependant le prêtre catholique et même le pape procèdent, à l'église même, à la consécration de médailles, de crucifix, de chapelets, d'images. Si l'Eglise, en principe, condamne la superstition qui se sert de ces objets sacrés comme d'agents magiques, elle recommande pourtant aux croyants d'y puiser des thèmes de méditation. La dévotion vulgaire n'estimerait pourtant guère ces objets excitatifs, s'ils n'étaient avant tout des préservatifs sacrés.

Nous aurons encore à déterminer certains objets sacrés en parlant du lieu de culte. L'autel en est un. Mais comme, pour l'autel, le problème du lieu sacré prime celui de la matérialité sacrée, nous en ferons abstraction pour le moment.

### 3. L'objet liturgique.

Tandis que la chose sacrée est chargée de forces divines venant d'en haut, l'objet liturgique se met au service des aspirations qui portent la pensée, le sentiment, l'imagination de l'homme vers les réalités supérieures et stimulent sa foi. Ces objets excitatifs sont d'ordre liturgique, leurs fins animatrices se confondant avec leur destination de servir Dieu. Nous en distinguerons deux catégories: *l'image* et *l'instrument*.

#### a) L'image liturgique.

La destination liturgique d'une image peut se doubler d'un caractère sacré, sa tendance anabatique pouvant se rencontrer avec la catabatique. L'image biblique qui orne les murs d'une église peut p. ex., en tant que verbum visibile, être un message d'en-haut;

---

le verset biblique dans des gobelins, le peint al fresco et le reproduit en bronze.

(82) Cf. *v. d. Leeuw:* o. c. Phen. d. Rel. 1925, p. 26 ss.

en tant que figuration émotive, elle contribue à porter plus haut le sentiment religieux. L'image liturgique a ou bien une détermination *ornementaire*, ou bien elle poursuit des intentions d'*édification*. Ces deux fins peuvent, elles aussi, coïncider.

### α. *La destination ornementale de l'image liturgique.*

Prenant le terme d'image dans un sens large, nous y comprendrons des formes figurées, des signes graphiques, des accessoires décoratifs et même le vêtement sacerdotal.

L'image ornementale demande à être considérée comme un *sacrifice* offert à la divinité qui habite le sanctuaire dont on embellit l'intérieur. Ce sacrifice peut être spirituel, car il n'est pas dit que de basses intentions théurgiques s'y mêlent. Il s'agit de donner à la rencontre avec le Très-Haut un cadre digne de lui. Que ce soit l'art qui, par le moyen d'images décoratives, entend réaliser cette fin, ou que ce soit simplement la décence qui s'inquiète de donner au saint-lieu — ne fût-ce qu'une église de village — la parure de la propreté, le motif en est le même: Il s'agit de créer une sphère religieuse, se détachant de l'ambiance terrestre, où Dieu sera honoré et où l'homme trouvera le recueillement de son âme. Ne pouvant parcourir toute l'histoire de l'art religieux, nous nous bornerons à étudier *différents types d'images* décoratives.

L'*ornementation égyptienne*; et d'abord le *bas-relief*. Il décèle un besoin d'abstraction mystique qui semble redouter l'espace et se sent pourtant inlassablement attiré vers l'infini. Avec ses figures plates, allongées, distendues, effilées, ce relief s'étale sur une surface plane et monumentale; il s'adapte à l'harmonie mathématique des lignes et des volumes; finalement, s'enfouissant dans la pierre, il aboutit aux «reliefs creux» (83). Une piété de tendance ascendante semble arrêtée dans son essor; l'inquiétude religieuse s'effraie de l'immensité de ses désirs. — *La peinture*. A l'époque thébaine, toutes les faces lisses, pylônes, fûts de colonnes, murs des temples sont couverts de tableaux. Les scènes « se déduisent les unes des autres et forment comme un grand livre mystique où les relations officielles des dieux avec l'homme et de l'homme avec les dieux sont clairement expliquées à qui sait les comprendre » (84). Les temples d'Edfou, de Dendérah, d'Ombos, d'Esnéh étaient bâtis à l'image du monde; le dallage repré-

(83) *Schaefer:* Von ägypt. Kunst, 1919, I, p. 41.
(84) *Maspéro:* L'archéologie égyptienne, p. 88.

sentait la terre, le toit répondait à l'idée qu'on se faisait du ciel, et chaque partie recevait sa décoration appropriée. Des tableaux, comme suspendus entre ciel et terre, recouvraient les parois et célébraient la gloire des dieux et le nom des rois qui avaient érigé le temple. Le roi est représenté dans les attitudes rituelles les plus diverses. « C'est l'humanité entière qui en lui accomplit ses devoirs envers la divinité» (85). La détermination liturgique de la parure est donc indubitable.

*La statuaire grecque.* — Si le décor planimétrique — bas-relief et fresque monumentale — est caractéristique pour la conception religieuse de l'Egypte, la corporalité organique et harmonieuse de l'art statuaire est significative pour l'esprit prec (86). La sculpture grecque qui, d'ailleurs, allait de pair avec l'architecture, était avant tout appelée à orner la demeure des dieux. L'attitude des statues de divinités était primitivement fixée par une sorte de convention hiératique: «pieds à peine séparés, les mains tombant sur les côtés jusqu'aux hanches » (87). Nous nous en faisons une idée d'après les exemplaires qui nous sont conservés: l'Artémis de Délos, l'Apollon de Théra, la Héra de Samos. Plus tard, les images des divinités deviennent plus humaines trahissant un plus grand souci de l'anatomie, tel l'Apollon de Ténéa (88). La statuaire grecque implique déjà un sacrifice moral. En enfermant les dieux dans des formes humaines, elle s'efforce à les montrer de plus en plus beaux: à mesure qu'ils devenaient plus beaux, ils devenaient plus parfaits, et l'artiste projetait dans cette perfection son propre idéal de devenir καλὸς κἀγαθός. On peut même se poser la question, si cet art n'est pas transcendantal. Ces statues étaient-elles choses sacrées? Il est généralement admis que les Grecs n'adoraient pas les images mêmes des dieux, mais la foule superstitieuse ne supposait-elle pas une relation mystique entre les images et la divinité? Cicéron remarque que la bouche et le menton d'une statue d'Héraclès à Agrigente étaient entamés par les baisers des dévots (89). D'autres statues avaient la réputation de guérir la maladie, — celle d'Artémis Podagra qui avait un temple en Laconie — ou de faire des miracles (90). Aussi les adorateurs mettaient-ils un grand empressement à décorer les figures des dieux, à les vêtir et, dans les derniers temps du paganisme, on allumait

(85) *Maspéro* o. c. p. 93 s.
(86) Cf. *W. Worringer:* Abstraction und Einfühlung, p. 104.
(87) *Pausanias:* Περιήγησις description de la statue d'Arrachion.
(88) Cf. *Collignon:* L'archéologie grecque, 109 ss.
(89) *Cicéron:* Contre Verrès, IV, 43.
(90) *Pausanias* VI, 26.

même des cierges à l'entour des statues (91). Nous croyons pourtant que d'autres images, la statue chryséléphantine de Zeus d'Olympie, ou celle d'Athéna Parthénos, également d'or et d'ivoire, ou celle d'Athéna Promachos dressée au sommet de l'Acropole, toutes oeuvres de Phidias, étaient plutôt des offrandes sacrificielles de la nation entière, servant à des fins décoratives sans être revêtues d'une sacralité secrète. N'y a-t-il pas aussi dans bien des églises catholiques des statues de saints ou des images de la Vierge qui ne sont l'objet d'aucune dévotion? — Une piété sacrificielle d'ordre ascentionnel s'applique en tout cas à enrichir par l'art la demeure des dieux ou à glorifier leurs actes; elle inspire la *sculpture narrative*. Le fronton, les métopes et la frise des temples nous racontent le mythe des dieux ou des héros: on admirait sur les deux frontons du Parthénon la naissance d'Athéna et sa querelle avec Poseidon voulant lui disputer l'Attique; les métopes du temple de Zeus Olympien relataient les travaux d'Héraclès; la frise de l'autel de Pergame représente la gigantomachie.

La *mosaïque byzantine* nous offre des exemples originaux de l'image cultuelle de grand style. Sorti du sous-sol, le christianisme se mit à bâtir des basiliques somptueuses. La modeste symbolique des images grattées dans le tuf des catacombes et même les fresques pompéiennes christianisées qui revêtaient les murs et les plafonds des «cubicula» ou des cryptes, ne répondaient plus aux besoins d'une religion impériale et d'un culte d'Etat. On recouvrit donc depuis le 5. s. de riches mosaïques les murs, les voûtes et les absides des églises. Cette décoration fastueuse reste pourtant en une certaine mesure fidèle à l'art chrétien des temps héroïques: comme celui-ci, elle redoute l'image plastique. Toute oeuvre sculptée se fait dominatrice; au lieu de s'insérer humblement dans l'économie spatiale, elle asservit l'espace; elle le réduit au rôle de simple cadre. De plus, ses apparences corporelles sont censées abaisser le divin en l'attirant dans la sphère matérielle; elles écrasent les puissances symboliques de l'image en l'épaississant. Le bon berger sculpté du Latran est une exception (92). Tout en restant plane, la mosaïque devient cérémonielle. Le symbole dogmatique remplace la timide imagerie des premiers siècles. Enfin, à son second âge d'or, à partir du 9. s., l'art byzantin fixe ses intuitions mystiques en formules typiques et immuables. Ce n'est pas le thaumaturge des Evangiles, ni même le Christ crucifié

(91) *Ammien Marcellin* XXII. 14. cité par *O. Habert:* La religion de la Grèce antique, p. 439.

(92) *O. Beyer: Die Katakombenwelt*, 1927, p. 91.

qu'on représente, mais un Pantokrator trônant entre des archanges dans la majesté céleste. Marie, la Théotokos, apparaît comme la reine des cieux (92*). Autour de ces protagonistes se rangent les apôtres, les saints, les docteurs en une hiérarchie strictement observée. L'hypostase de la Divine Liturgie ou les Fêtes de l'Eglise s'y joignent en une ordonnance rigoureuse. Dans ces figures aux gestes rares et solennels que l'art byzantin projette sur le fond d'or et d'azur d'une surface monumentale, on remarque, malgré le réalisme expressif des physionomies, un refoulement de la vie organique un effort d'abstraction et d'impersonnalisme. Cette décoration d'une majesté surhumaine ne reflète plus ni subjectivité artistique, ni spontanéité religieuse; elle ne fait qu'exprimer le canon du 2. Concile de Nicée: «non est imaginum structura pictorum inventio, sed ecclesiae catholicae legislatio et traditio». Elle se plie aux injonctions de la doctrine orthodoxe et de la loi liturgique. Et pourtant, ces mosaïques sans perspective, sans modelé, sans relief, tout en lignes, tout en couleurs, plus admirables qu'émouvantes, ne sont pas, comme l'icone, des images sacrées, mais un somptueux sacrifice d'ordre liturgique.

Dérivant de la tradition byzantine et surtout de la dernière renaissance de cet art (entre le 14. et le 16. s.), mais dépendant aussi de l'exemple musulman, *l'ancien art religieux russe* vise à séduire par une profusion de parure et particulièrement par une polychromie à dominantes rouge, verte et blanche. Une plastique compliquée dont la porte de l'église S. Jean le Théologue à Rostov est un exemple frappant (93), produit l'apparence d'une tapisserie monumentale.

Une classification des *monuments religieux des Indes* est difficile. On a proposé (94) de distinguer dans cette production cultuelle dispersée dans le temps et dans l'espace : une période bouddhique du 5. s. avant J. Chr. au 8. s. après J. Chr. (Monuments de Bharhut, Sanchi, Sarnath, Bouddha Gaya, etc.), une période néo-

---

(92*) En Orient, on distingue quatre types d'icones de la Theotokos: 1) Orans (Marie priant; p. ex. dans la mosaïque de Ravenne); 2) Deesis (Marie à côté du trône du Christ, vis-à-vis de Jean-Baptiste; p. ex. à Ara Coeli à Rome); 3) Hodegetria (Marie portant l'enfant sur le bras gauche; p. ex. les madones de Cimabue); 4) Kyriotissa ou Nikopea (la reine céleste portant son fils sur le genou; p. ex. la bannière de Strasbourg, datant du temps des croisades). — Cf. *Bennigsen*: Ikons in the Russian Church. The Tablet 149 (1927), p. 267 ss.

(93) *F. Benoît:* L'architecture. — L'Orient médiéval et moderne, 1912, p. 268.

(94) *G. Lebon:* Les monuments de l'Inde, 1893.

brahmanique du 5. au 18 s. de notre ère (monuments de la côte d'Orissa, de Khujurao, Gwalior, Chittor, Ahmedabad, Ellora Elephanta, Ambernath, etc.) ; concuremment avec cette dernière culture se place (du 6. au 18. s. après J. Chr.) l'oeuvre artistique de l'Inde méridionale (les temples souterrains de Mahavellipore, de Badami, etc. et les principales pagodes du sud de l'Inde : (Chillambaram, Tanjore, etc) ; enfin, du 2. s. après J. Chr. jusqu'à nos jours la production indo-tibétaine (monuments de Buddnath, de Bhatgaon, Patan, etc.). Il s'agit en premier lieu d'architecture. Il y a un trait commun à tout cet art, un mélange de mysticisme et d'esprit sacrificiel, température d'âme particulière à la race hindoue. La tendance mystique crée une architecture dans laquelle la ligne ascendante s'accuse parfois en côtes verticales comme p. ex. au « sichara » (dôme ovoïde) du temple de Vishnou à Khajurâho ; la mentalité sacrificielle se traduit par une décoration plastique touffue et fantaisiste. Voyez p. ex. les piliers mouvementés de la grande pagode Srîrangam (95). Cette folie d'une orfèvrerie en pierre n'anéantit pas seulement l'effet monumental de l'édifice, mais en compromet aussi le caractère religieux ; on y reconnaît non pas un sacrifice spirituel, mais des instincts magiques visant à éblouir la divinité par la richesse de l'offrande et par la virtuosité de l'exécution. L'inertie du tempérament national fut, d'ailleurs, « cause d'une fixité routinière des procédés et d'un rapide arrêt du développement des styles » (96). Les mêmes instincts se retrouvent dans l'art de l'Extrême Orient, surtout dans l'ornementation de l'architecture chame, khmère, javanaise (le temple de Boro-Boudour) (97), birmane (le temple Ananda à Fâgan). Ils reparaissent dans l'architecture de *l'Amérique méxicaine et centrale.*

Une communauté esthétique relie également entre elles les différentes fractions de *l'Islam,* depuis Haiderabad en Inde jusqu'à Cordoue en Espagne. L'impulsion de ce style est partie de Bagdad et de Damas. L'ornementation arabe utilise les formes propres à la broderie, au tissage, à la marqueterie, à l'incrustation. Là encore, l'âme orientale affirme sa crainte du relief. Elle préfère le dessin et la couleur. L'esprit sacrificiel qui y perce également, se manifeste dans le choix des matières précieuses, dans l'éclat de la polychromie, dans la magnificence des revêtements céramiques, dans la finesse d'une plastique de détail. Le commentaire du Coran, sinon le saint livre lui-même, ayant défendu aux musul-

(95) Illustration dans *Benoît:* L'architecture o. c. 1912, p. 331.
(96) *Benoît,* o. c. p. 285 ss.
(97) Cf. *Leemans:* Boro-Boudour, 1874.

mans de se faire une image de Dieu, de l'homme et de l'animal (98), l'art cultuel refoula toutes les formes organiques et créa un style linéaire qui comporte l'arabesque, le thème géométrique et la calligraphie. Cette dernière, traçant des versets du Coran sur les parois de la mosquée, se prête admirablement à des effets artistiques (99). M. Otto relève la parenté de cette calligraphie ornementale avec la musique. Il l'appelle une « musique linéaire ». Selon M. S. Fleury qu'il cite, cette écriture traverse la surface « en fiers rythmes », et la ponctuation accompagne le corps de l'écriture comme dans la musique ancienne, la vocalise du soprano (Diskant) s'enroulait autour du ténor qui chantait le thème. Cette ornementation scripturaire trahit en outre le charme énigmatique de l'irrationnel. La projection sur les murs du temple rend la parole au mystère. Il ne s'agit pas encore, dit M. Otto, de l'irrationalité du divin lui-même, mais, dans l'atmosphère sacrée, le fait numineux jette son ombre sur cette écriture qui lui offre un moule. Ce phénomène conjoint donc le courant ascendant et le courant descendant du rythme cultuel; d'une part, il recueille la révélation et le mystère divins, de l'autre, il stimule la réflexion des croyants et il édifie leur foi.

Du revêtement décoratif de la *cathédrale médiévale* nous ne retiendrons que quelques expressions significatives : l'ornement roman et, pour la gothique, les verrières et le retable. — Rien de plus énigmatique que *l'ornement du style roman,* une calligraphie pathétique, des entrelacs qui s'enroulent autour des chapiteaux massifs, des formes géométriques qui longent les frises en carrés d'échiquier (Strasbourg, Rosheim, Neuwiller) ou qui sortent de la pierre en forme de boules (Marmoutier). Malgré l'impersonalisme de cet art anorganique, on découvre dans le mouvement de ces lanières enchevêtrées l'inquiétude qui est le point de départ du désir mystique (101), mais l'objet de ces aspirations semble encore se perdre dans les brumes. On observe dans cette rubanerie qui s'entrecroise et qui pourtant se démêle, non seulement la ténacité de l'essor mystique, mais aussi un élément encore chaotique, quelque chose de rampant qui tend à s'élever. Ce style nous semble traduire l'état d'âme qui, au début du M. A., obnubilait la

---

(98) Cette interdiction n'a pas été observée toujours, comme le prouvent les fresques du château de Kusejr Amra en Syrie; illustration dans *Benoît:* L'architecture. L'Orient médiéval et moderne, 1912, p. 250.

(99) *R. Otto:* Aufs. das Numinose betr. 1923, p. 110

(100) *S. Fleury:* Islamische Spruchbänder, 1920.

(101) Cf. *R. Will:* Le Culte I, 1925, p. 349.

piété septentrionale. L'âme s'élance pour se replier anxieusement ; elle s'enfouit dans la rigidité anorganique pour y chercher un refuge avant de tendre, en un élan nouveau, vers l'inconcevable : « abstraction d'une part et, de l'autre, expression extrêmement puissante » (102). Alors même que l'image des choses animées est enlacée dans le réseau des linéaments, elle est stylisée. Animaux, monstres, caricatures humaines se confondent avec l'arabesque. Leurs cheveux se dissolvent en volutes, leurs cous s'étirent démesurément, leurs membres se distendent jusqu'à devenir des lanières. Il est probable que des souvenirs byzantins, cultivés dans les couvents d'Ecosse et d'Irlande, se soient mêlés aux instincts de la religiosité nordique. Il ne faudrait pourtant pas rechercher dans l'ornement roman, comme dans les figures qu'évoque la mystique orientale, une apparence de l'Absolu impassible ; l'abstraction byzantine est plutôt le *fruit* d'une spéculation raffinée, tandis que la mystique nébuleuse des barbares du Nord s'explique par le fait, qu'ils n'ont pas *encore* abordé le seuil de la connaissance. Au demeurant la mystique, de part et d'autre, se réfugie dans le symbole-abri, dans la nécessité des formes linéaires.

Parlons de l'esprit qui se dégage du *décor gothique*. Nous ne nous arrêterons pas à la parure monumentale qui enguirlande le portail de la cathédrale et qui, dans la gothique flamboyante, surtout dans celle du Portugal (abbaye de Thomar), est toute défigurée par une mentalité sacrificielle de bas étage. Dans cette rhétorique décadente l'ornement, « au lieu de suivre la forme, devient lui-même forme » (103). Nous examinerons comme typique l'imagerie des *vitraux* et du *retable*. — On découvre dans la splendeur des *vitraux* médiévaux trois instincts cultuels de tendance ascendante : l'ambition sacrificielle, le désir mystique et l'intention pédagogique. Le déploiement de magnificences lumineuses en l'honneur de Dieu confirme la destination *sacrificielle* des verrières. Aussi sont-elles souvent effectivement des offrandes votives. Le portrait minuscule du fondateur agenouillé ou ses armoiries, en bas du vitrail, indiquent l'intention du donateur d'augmenter la gloire du Seigneur qui, en revanche, voudra accepter l'oblation « pro remedio animae ». — Le désir *mystique* se sert des vitraux pour créer une atmosphère favorable à la contemplation. Le jeu des couleurs, l'étouffement d'une lumière trop crue ou l'éclat des rayons de soleil dans les roses enchanteresses font naître un ravissement des yeux et disposent les âmes à prendre leur envolée.

(102) *Worringer:* Abstraktion und Einfühlung, I, 1921, p. 142.
(103) Cf. *Alain:* Système des beaux-arts, 1926, p. 195.

Aussi le sujet représenté sur les vitraux importe-t-il moins que l'irradiation suggestive. Telle fenêtre qui raconte la vie d'un saint, nous décrit, dans quelque panneau intercalé, les faits et gestes du corps de métier, — des orfèvres, armuriers, fourreurs à Chartres — qui a offert le travail. — Enfin les vitraux servent à des fins *pédagogiques*. Nous y reviendrons en parlant de l'image épique. — Le *retable est*, lui aussi, avant tout une offrande. C'est à Sienne que pour la première fois les saints descendent des voûtes et sortent du fond des absides byzantines pour aller trôner au-dessus des autels. Ils se font plus humains : une compassion infinie se révèle dans les yeux en amande des madones de Sienne ou celles de Cimabue et de Lippo Memmi. Si le retable entend rendre la note *mystique*, il ne le fait pas, comme le vitrail, par le fait même de sa présentation artistique ou de ses effets matériels, mais par le choix du sujet. On n'a qu'à songer aux mignardes madones de l'Ecole de Cologne qui, d'ordinaire, sont des oeuvres de moines et semblent refléter le mysticisme un peu efféminé de Henri Suso. Les deux retables les plus célèbres, celui des frères van Eyck à Gand et celui de Grünewald à Colmar, sont tout imprégnés de fluides mystiques : qu'on retienne l'expression de l'ange supérieur dans le concert des anges du retable gantois, ou l'extase de la Vierge contemplant l'enfant sur celui d'Isenheim. — L'esprit *sacrificiel* perce également dans les oeuvres des peintres flamands. Ils situent à l'intérieur de cathédrales somptueuses la madone richement couronnée, couverte de bijoux et vêtue d'un long manteau de velours rouge ; ou bien on la retrouve dans l'intérieur cossu d'un bourgeois opulent, du chancelier Rolin p. ex. sur le tableau de Jan van Eyck (Louvre). Aux pieds de la reine des cieux s'agenouillent les donateurs : le chartreux de Petrus Christus (?), le fameux chanoine van der Paelen de la Palamadonna (Bruges), ou le couple Vydt sur le retable de Gand. Au temps de la *Renaissance*, cette mentalité sacrificielle seule subsiste. Les madones et les saintes se présentent sous les traits de belles femmes très terrestres, telle la S. Madeleine que Raphaël place aux côtés de S. Cécile. On a même l'impression que les Médicis, les Strozzi, les Albizzi, veulent se glorifier eux-mêmes en dotant tel autel de l'image de leur patron, et sur le tableau votif de la famille Pesaro, peint par le Titien, la madone ne semble plus qu'un détail dans un cadre d'apparat. — Une mentalité à la fois sacrificielle et missionnaire célèbre de véritables orgies dans l'ornementation maniérée et sentimentale du *style baroque*, caractéristique de l'esprit de la restauration post-tridentine. Les images du Christ couronné d'épines de Guido Reni, de la mater dolorosa de Carlo Dolci, des martyrs cruellement écar-

telées du Tintoret et du Greco, des saints en pamoison de Zurbaran éclatent en couleurs d'un bleu électrique et d'un rouge sanguinolent entre des anges en stuc blanc et les volutes dorées des églises du 18. s., p. ex. celle de Maria Einsiedeln.

### β. *L'image édifiante.*

Elle peut viser à trois fins différentes : elle sera *narrative, allégorique* ou *émotive*. Dans les deux premiers cas elle sera didactique, s'adressant à l'intellect ; dans le troisième cas, pathétique et excitative, elle intéresse le sentiment.

I. — *L'image narrative* est un phénomène combiné: les deux courants de vie s'y rencontrent ; elle est d'abord message divin, appelant la foi de l'homme. Ensuite, par le contenu de ce Verbum visibile, elle stimule les aspirations religieuses du sujet et les conduit plus haut. Les cultes de l'Egypte et de la Grèce ont déjà connu ce mode épique. Mais c'est dans la religion chrétienne que l'image narrative a surtout trouvé son rayonnement classique. Elle place sous les yeux des fidèles l'histoire biblique ou la légende des saints. — Elle n'est pas inconnue dans l'Eglise d'*Orient ;* on trouve des scènes de la Genèse dans l'église S. Marc de Venise, le Christ devant Pilate à la cathédrale de Rossano, une crucifixion du 11. s. à l'église du monastère de Daphni près d'Athènes, la transfiguration à l'église de la Péribleptos de Mistra. Dans une lettre adressée au préfet Olympiodore, S. Nil (451) lui ordonne de faire orner par la main des meilleurs artistes l'extérieur et l'intérieur du sanctuaire d'images tirées de l'A. et du N. T., « afin que les incultes qui ne sont pas à même de lire les Ecritures, puissent prendre connaissance des actes magnifiques des vrais serviteurs de Dieu » (104). Le cycle narratif s'efface pourtant devant le canon liturgique de l'ornementation somptueuse. Ce ne fut qu'au temps de la suprême renaissance byzantine que les mosaïques s'humanisèrent en quelque sorte dans la fresque. — En *Occident,* l'image narrative a trouvé trois expressions curieuses : le récit de la *fresque italienne,* le « *miroir historique* » (E. Male) de la *cathédrale gothique* et la modeste *décoration biblique d'églises luthériennes.*

*La fresque.* — En Italie sous l'influence de l'art byzantin de la dernière phase, on se préoccupe de rapprocher de nouveau de la conscience chrétienne la suite des épisodes sacrés et de faciliter aux croyants l'abord des personnages célestes. Le tempérament

(104) *Salaville:* Le catéchisme en images des Eglises orientales. L'union des Eglises, 5, 1926, p. 87-95.

lyrique de l'époque franciscaine exigeait des tableaux de moindre envergure que les anciennes mosaïques byzantines. On plaça donc à portée des yeux des thèmes moins cérémonieux, mais plus instructifs et plus impressionnants. Marie descend de son trône céleste et monte un pauvre âne pour fuir en Egypte (Giotto : chapelle de l'arène à Padoue), ou bien elle tombe en syncope aux pieds de son fils crucifié, et la Madeleine en pleurs étreint le tronc de la croix (Masaccio : San Clemente à Rome). Ce n'est pas encore le réalisme qui s'étale dans cette peinture, mais le récit pathétique éveille notre intérêt, voire même notre compassion. Vasari a pu écrire avec raison qu'avec Cimabue plus d'amour est entré dans l'art. C'est *Giotto* qui, sublime narrateur, traduisit magistralement dans ses fresques ce voeu de S. Grégoire le Grand : « Picturis eruditur et confirmatur populus ». Giotto transforme les églises en véritables livres d'images. Il raconte largement, mais il ne se laisse aller à aucune vulgarité. Le type de ses personnages est l'impersonnalité même. Se conformant encore aux lois du style byzantin, sa composition est d'une dignité quasi sacramentelle, mais sans emphase et d'une simplicité lapidaire. Giotto évite la plasticité. Il ne veut pas évoquer l'impression de la corporalité. La ligne courbe lui est étrangère. Le corps des saints ne jette pas d'ombre. La pauvreté mystique qui se reflète p. ex. dans les fresques de S. Francesco à Assise, est l'expression voulue d'un style abstrait que, de nos jours, ont repris un Puvis de Chavannes, un Hodler, un Bourdelle. Dans l'art de Giotto dont les réductions ne tiennent pas à une incapacité technique, l'image et l'architecture se complètent grâce à la douceur des tons et à la solennité des figures. Aussi, dans le cadre monumental, le récit biblique obtient une objectivité qui édifie, sans en marquer l'intention.

*La plastique gothique* se prête également à l'imagerie narrative. Les *sarcophages de marbre* de l'ancienne Eglise de Rome avaient déjà tenté de concentrer en un résumé plastique toute l'histoire sainte. Les mêmes paradigmes reviennent indéfiniment : Daniel dans la fosse, les trois jeunes Hébreux dans la fournaise, l'histoire de Suzanne (105), cinq ou six guérisons typiques, la crucifixion et la résurrection, celles-ci plutôt dans leurs antitypes tirés de l'A. T., l'élévation du serpent d'airain ou le sacrifice d'Isaac

---

(105) *K. Michel* (Gebet und Bild in den ersten christl. Jahrhunderten) a confronté ces images avec les prières de l'ancienne Eglise, p. ex. les oraisons de Pseudocyprien (*Harnack* T. u. Unters. N. F. t. IV, 1894). On y retrouve les mêmes sujets que dans la plastique et que dans la fresque murale (cf. Const. apost. V. 7.).

(106), et le miracle de Jonas (106*), que dans leur aspect historique (107). Plus tard ce sont avant tout la *façade des cathédrales* et les *vitraux* qui font se dérouler sous les yeux des chrétiens toute l'histoire de la rédemption en un raccourci naïf. Jésus-Christ est la figure centrale de ce récit en pierres ou en couleurs lumineuses, le point de mire de toutes les scènes bibliques et légendaires (108). Mais il apparaît aussi dans cette chronique monumentale comme le Maître qui, lui-même, en raconte les annales et en enseigne le sens : Au portail méridional de Chartres et à celui d'Amiens on le voit tenant en mains un évangile. Les artistes du M. A. semblent avoir oublié, il est vrai, les miracles du Seigneur tels que les narre l'art des catacombes. Quand ils représentent l'histoire évangélique, ils s'intéressent moins à la vie publique de Jésus qu'aux faits que l'Eglise célèbre dans le cycle liturgique de l'année religieuse, c. à d. à la nativité et à la passion (109). Pour le reste, la vie des saints tient une place presque plus large que l'Evangile dans la relation sculpturale qu'on appelle parfois la « Biblia pauperum » (110), ou le « catéchisme illustré ». C'était, en vérité, le livre d'édification que l'Eglise offrait à la méditation religieuse de la foule. — *Luther* qui avait le souci de donner au culte de la nouvelle congrégation une empreinte pédagogique, voulait faire enseigner la Parole de Dieu non seulement de vive voix, mais aussi par l'image (111), à la condition toutefois qu'on n'adorât pas ces figurations et que l'homme du peuple («der gemeine Mann») ne s'imaginât pas rendre un service à Dieu par la fondation de tableaux votifs. Aussi les images ne devaient-elles pas être placées sur les autels. Le réformateur repoussa en tout cas les excès

(106) Cf. *Irénée:* adv. haer. IV. 5; *Tertullien* adv. Jud. 10; *Ambroise:* de Abraham 1,7-8 et dans le canon de la messe la séquence de la Fête «corporis Christi»; à comparer: le sacrophage de S. Ambrogio à Milan. Cf. *Alison Moore Smith:* The iconogr. of the sacrif. of Isaac in early christ. art. (Amerc. Journal of Archeol. 26 (1922), 159-173.

(106*) Cf. p. ex. le sacrophage du Latran No 119 où ce symbole remplit à lui seul presque tout un côté.

(107) Un seul sacrophage du Latran rappelle la crucifixion et le couronnement d'épines et encore est-ce une couronne de fleurs qu'un soldat pose sur la tête du Christ.

(108) Du moins jusqu'en 1200. A partir de ce moment, Marie dispute la préséance à son fils. Cf. *H. Preuss:* Die deutsche Frömmigk. im Spiegel der bildenden Kunst, 1926, p. 103.

(109) *E. Male:* L'art. rel. du 13. s. en France, 1919, p. 215.

(110) Cette expression ne remonte d'ailleurs qu'au 18. s. et désignait à cette époque une synthèse d'images de l'A. et du N. T. accouplées selon la typologie traditionnelle.

(111) Ed. d'E. 30, 372.

stupides des inconoclastes (112). « Si on porte dans le coeur, disait-il, l'image du Christ, pourquoi ne l'aurait-on pas sous les yeux ? » Les luthériens observèrent pieusement, voire même servilement les conseils de leur prophète. On a pu dire que Lukas Kranach, l'ami de Luther, « prêchait dans sa peinture » (113). Un liturgiste luthérien a distingué trois usages des images liturgiques : elles enseignent, dit-il, elles commémorent le passé, elles décorent le temple (114). A Strasbourg, où le luthéranisme intégral s'implanta vers le milieu du 16. s., la constitution du culte demeura bucérienne, mais les accessoires luthériens pénétrèrent dans les églises, la peinture biblique en compagnie de la musique figurée. De riches tableaux datant du 17. et 18. s., parent, aujourd'hui encore, les temples. La balustrade de la tribune de S. Aurélie, de S. Pierre le Vieux, (de S. Guillaume), raconte, en une série de panneaux, l'histoire biblique depuis Adam jusqu'à l'ascension du Christ. Le professeur Seb. Schmidt, l'un des représentants du luthéranisme strasbourgeois du 17. s., justifia l'emploi des images à l'aide d'un argument hardi : « S'imaginent-ils (les réformés) qu'une image donne au coeur un autre concept (sic) que l'Ecriture lue ou écoutée ? » (115). Citons comme peinture biblique du protestantisme moderne la décoration de la « Friedenskirche » de Düsseldorf par E. v. Gebhardt, le vitrail de Herzogenbuchsee en Suisse, peint par E. Burnand et représentant le Sermon sur la montagne. — Et voici une dernière forme de l'image narrative : on organise parfois des cultes protestants avec *projections* de l'histoire de Jésus. Des lectures bibliques interprètent le sens des images qu'on choisit volontiers parmi des oeuvres de maîtres. L'Eglise de la Parole appelle les yeux à l'aide de l'ouïe. Cependant la technique mise au service du culte nous répugne. Il y a, nous semble-t-il, une antimonie entre le déroulement d'un film ou la production d'une série de photos et ce qui doit être une manifestation spontanée des âmes. Le cinéma à l'Eglise est une espèce de battologie des yeux.

II. — *L'image allégorique.* L'image édifiante entend, en second lieu, enseigner les vérités religieuses par *l'allégorie.* En *Hellade* les dieux ont leurs attributs métaphoriques : Zeus tient la foudre, Poseidon le trident, Athéna l'égide, la lance et le bouclier, etc. — Les *catacombes* nous révèlent l'image allégorique d'inspi-

---

(112) Ed. d. W. 10, II, 33.

(113) *Muther:* Geschichte der Malerei, II, 1922, p. 191.

(114) *Chladni:* Inventarium templorum, Dresde, 1689, p. 338, cité par *P. Graff:* Gesch. d. Auflösung der alten gottesd. Formen, 1921.

(115) Seb. Schmidt: Lehre v. d. Kirche nach Anl. des A. B. 1688, p. 903 s.

ration chrétienne. Des récits bibliques sollicitant une interprétation allégorique et ayant trait surtout à la résurrection, y sont représentés par la fresque ou par le relief : Noé, Moïse frappant le rocher, les noces de Cana, la multiplication des pains, outre les sujets que nous avons déjà notés. L'allégorie qui nous est la plus familière, est celle du Bon Berger portant sur ses épaules la brebis égarée : « C'est véritablement l'emblème de l'ancienne Eglise » (116). D'autres formes s'ajoutent à cette figuration centrale : la croix, le monogramme du Christ, le poisson, le navire, la colombe, la lampe, le palmier (Apoc. 7, 9), l'agneau placé sur une montagne de laquelle se déversent les quatre fleuves du paradis, la couronne (1 Cor. 9, 25), l'ancre (Héb. 6, 19). La vigne se trouve sur le grand calice d'Antioche, tout comme dans la catacombe de Domitilla et sur des fragments de colonnes au musée de Constantinople. Ces allégories ne sont pas seulement des « fleurs écloses dans l'âme de la communauté » (117), mais visent surtout à des fins mystagogiques (117*). Les choses les plus ordinaires cachaient un sens mystique aux yeux émerveillés de la foi primitive : « omnis creatura visibilis est parabola et plena mystica eruditione » (118). Le poisson p. ex. devient un symbole dans le sens primitif du mot. Celui qui sait associer (« συμβάλλειν ») aux lettres qui forment le mot «ΙΧΘΥΣ» le sens qui se rattache à chacune et les notions de foi qui y sont contenues en germe, fait partie de l'ordre ésotérique. — *L'allégorie byzantine* est auguste selon la formule de cet art. Les Grecs ont toujours éprouvé quelque aversion à représenter Dieu comme personne ; pendant tout le M. A. ils s'en tiennent au symbole de la main de Dieu. L' « étimasie » (l'établissement du trône, selon Ps. 89, 5) nous fait voir un trône vide sur lequel ne se trouvent que la croix, l'agneau et le livre, mais pas Dieu. La Liturgie est représentée par les portraits de ses créateurs : S. Basile, S. Grégoire, S. J. Chrysostome. Deux diacres représentatifs, S. Etienne et S. Laurent, figurent le service chrétien. Les douze fêtes de l'année, ou les sept conciles sont représentés sous les traits de figures allégoriques (119). En Russie, une icone fort ancienne, un ange nimbé, les bras croisés sur la poitrine, représente le « Silence salutaire » (Blagoïe Molchanié). — Depuis le 4. s., *le nimbe*,

(116) *H. Achelis:* RGG, 1927, I, p. 251, Altchristl. Kunst.

(117) *O. Beyer:* Die Katak. Welt, 1927, p. 58.

(117*) On a même découvert dans l'hypogée des Auréliens du viale Manzoni une catacombe gnostique où toute la doctrine de la pérégrination céleste de l'âme est interprétée par l'image.

(118) *Luther:* Ed. d. W., 3,560.

(119) Cf. Salaville o. c. note (104).

d'origine orientale et même païenne, apparaît en Occident comme l'attribut du Christ,, un siècle plus tard — d'abord sur l'arc de triomphe de S. Paolo fuori et sur le sépulcre de Galla Placidia — il est également accordé à des apôtres et à des saints. — L'imagination est inépuisable dans le symbolisme médiéval. On représente le phénix qui est un symbole de la résurrection, comme la lionne qui, après trois jours, ranime les lionceaux morts-nés ; l'aigle qui enseigne à ses aiglons à regarder le soleil, est un symbole de la contemplation ; la licorne, reposant dans le giron d'une vierge est, selon Honorius d'Autun, un symbole de la force du Fils de Dieu. On voit à bien des portiques romans un agneau qui porte un drapeau et du côté duquel se répand un jet de sang : il représente la résurrection et la passion du Christ. Viennent ensuite les nombreuses allégories se rapportant à la Vierge et tirées en partie du Cantique des Cantiques : « fons signatus » (4, 15), « hortus conclusus » (4, 12), « turris Davidis » (4, 4; 7, 4), la toison de Gédéon (Juges 6,37), « porta clausa » (Ez. 44, 2), le buisson ardent, la rose mystique, le vase contenant la manne, l'arc-en-ciel, la porte des cieux, la tige fleurie, le rayon de miel, le cèdre du Liban, la chambre nuptiale, l'échelle de Jacob, l'aurore annonçant le soleil de justice. On peut admirer quelques-uns de ces attributs de Marie dans les vitraux de S. Etienne à Mulhouse. Les doxologies en l'honneur de la Vierge qu'égrène la liturgie lauretane sont inspirées par ces allégories peintes ou sculptées. — La psychomachie dont l'idée remonte à Tertullien (120) et au poète Prudence offre des sujets particulièrement chers aux artistes médiévaux. Les allégories de l'Eglise et de la Synagogue se trouvent d'ordinaire à droite et à gauche de la croix, la première recueillant dans son calice le jet de sang qui sort du côté percé du Christ, la seconde portant les yeux bandés et s'appuyant sur un bâton brisé. Ces deux figures se trouvent indépendantes du crucifié, en une admirable représentation, au portail méridional de la cathédrale de Strasbourg. La parabole des 10 vierges (Math. 25, 1 ss) offre également des thèmes de réflexion aux chrétiens qui se rendent au sanctuaire. Les apôtres et les saints ont leurs attributs allégoriques : David la lyre, S. Pierre la clef, S. Jacques le chapeau et le bâton d'un pèlerin, S. Paul le glaive, S. Cathérine la roue brisée. Une allégorie curieuse dont les anthroposophes font grand cas, est celle du crucifix de S. Denis, érigé par Suger, et dont il n'existe plus qu'une réplique au musée de S. Omer : aux pieds du Christ on voit, dans une attitude de commisération, les emblèmes des quatre éléments, affectés,

(120) *Tertullien:* De spectaculis XXIX.

eux aussi, par la mort du Seigneur. — La peinture religieuse de l'Italie a, elle aussi, cultivé l'allégorie. Giotto représente la chasteté à S. Francesco d'Assise. A S. Maria Novella de Florence resplendissent deux grandes fresques allégoriques, l'une glorifiant S. Thomas d'Aqu., l'autre représentant l'Eglise militante et l'Eglise triomphante. Le « Triomphe de la Mort » est l'un des sujets impressionnants du Campo Santo de Pise. Le même motif est repris d'une façon originale dans les différentes « danses macabres » ; celle du cimetière des Innocents de Paris (remontant à 1400), celle du couvent de Klingental près de Bâle, celle de l'ancienne église des Dominicains à Strasbourg, d'autres à Lübek, à Berlin, à Berne. Le 17. et le 18. s. ont leurs propres allégories qui traduisent l'état d'esprit du catholicisme posttridentin. On voit apparaître un nouveau monogramme du Christ, J. H. S. : « Jesus Hominum Salvator », ou, selon l'interprétation qu'en donne la société de Jésus : « In Hoc Signo » (vinces). L'M de Marie s'enlace souvent aux initiales de Jésus. De nouveaux attributs s'agrègent à l'image de Marie : le nimbe étoilé, une faucille de lune, telle que nous la fait voir la toile de Murillo (Apoc. 12,1), le dragon ou le serpent foulés aux pieds. Le 19. s. représente l'immaculée conception sous les traits de la Vierge sans enfant, telle qu'elle apparut à Bernadette Soubirou dans la grotte de Lourdes. Le flot bleu de ciel sur la robe blanche est devenu typique; ne voue-t-on pas au bleu des enfants consacrés à la Vierge ? On peut remarquer que tous les grands ordres prônent une image typique de la Vierge : les Bénédictins glorifient la madone sur le trône ; les Cisterciens la montrent tenant l'enfant Jésus debout sur son genou gauche, et c'est la gothique avec ses aspirations verticales qui s'annonce dans cette figure ; le mysticisme franciscain introduit la mater dolorosa ; les Dominicains vénèrent la Vierge au rosaire à laquelle se joint Marie dans la roseraie (Maria im Rosenhaag) ; l'idéal ascétique des Jésuites nous fait voir l'Immaculata dans sa lutte avec le péché (122). Le calice surmonté de l'hostie glorifie l'ordre sacerdotal. Le sacré-coeur entouré de la couronne d'épines est, de nos jours, une des images allégoriques les plus répandues dans le monde catholique. — Le *protestantisme* lui-même ajoute aux anciennes allégories quelques nouvelles figures, un peu pâles et d'un intellectualisme didactique qui prouve l'indigence visionnaire du spiritualisme évangélique. Le piétisme a maintenu l'allégorie du pélican qui convenait bien à sa conception du sang rédempteur du Christ. Le pélican qui supporte la chaire de l'église protestante de S. Guillaume de Strasbourg, a l'aspect

(122) Cf. *A. Pöllmann:* U. l. F. von Merklinghausen. 1927, p. 39 ss.

d'un aigle et est la copie de modèles médiévaux (123). Celui qui porte la chaire de S. Aurélie, ressemble plutôt à un cygne. Et voici une allégorie piétiste qui nous semble être d'invention plus récente : la palombe qui se tient dans la fente du rocher (Cantica 2, 14), figure l'âme éperdue qui se réfugie dans le côté percé du Christ ; voici des symboles rationalistes : la Bible ouverte, le triangle de la Trinité au centre duquel rayonne l'oeil de la Providence ou le tetragrammaton. Les Eglises réformées elles mêmes ont leur signe : le verset biblique écrit en caractères typographiques sur le mur blanc du temple, parfois enguirlandé d'enluminures néogothiques. Actuellement l'industrie des arts cultuels abuse un peu de l'emblème des épis et de la vigne. Ses figurations des trois vertus théologales sont rarement heureuses. — On a l'impression que ces différentes allégories n'appartiennent pas au même plan. Certaines de celles du christianisme ancien sont censées recéler une force objective. De même que la réalité transcendante pouvait, selon la croyance antique, s'unir à un nom sacré, elle pouvait aussi se servir des images mystiques du Bon Berger ou du poisson. Dans ce cas il ne s'agit plus d'une allégorie proprement dite, mais d'un symbole ; non plus d'une image liturgique, mais d'un objet sacré. D'autre part, l'iconographie catacombale renferme des allégories uniquement subjectives, ou encore d'autres, dans lesquelles le caractère transcendantal se double d'une détermination didactique ou édifiante. Les allégories médiévales et modernes sont d'invention fortuite et de tendance subjective ; le fait qu'elles sont souvent susceptibles de diverses interprétations et qu'elles ne portent pas la marque d'une nécessité absolue, prouve qu'elles relèvent de la piété ascendante.

III. — *L'image émotive.* Les émotions ne durent qu'un temps; lorsqu'elles ont consumé leur provision initiale d'énergies, elles faiblissent. Les images émotives ont donc pour but de faire renaître, selon la loi de l'association mentale, des émotions qui risquent de s'éteindre, en les rattachant à des expériences antérieures. Elles se confondent souvent avec les images édifiantes que nous venons de mentionner, mais nous croyons pouvoir les mettre à part, parce qu'elles sont spécialement destinées à remuer le sentiment à l'aide d'une imagination plus ou moins exaltée. Pour

(123) On en trouve un semblable sur la frise septentionale de la tour de la cathédrale de Strasbourg ou encore dans un livre d'Heures de 1493 (Horae ad usum trecensem) à l'usage de Troyes imprimées par «Joffroy de Marnef, libraire demeurant à Paris en la grât rue Sainct Jacques a l'enseigne du pellican».

éveiller p. ex. la compassion pour l'Homme de douleurs, on dépeint les affres de son agonie en un naturalisme presque forcené. L'art allemand du 15. et du 16. s. nous place en face de ces Christs hideux: leurs chairs sont gonflées, bleuies et mouchetées comme de coups d'aiguille par les pointes des verges; un filet de sang pourpre ruisselle le long des bras décharnés et des jambes tordues ; les doigts crispés semblent contredire le geste implorant ou bénissant des bras. La tête trop lourde pend exténuée ; l'oeil à peine entr'ouvert trahit l'hébètement ou l'angoisse du supplicié; la bouche contractée semble lâcher un cri d'horreur ou un gémissement d'enfant! Ah, que cet être torturé et vulgaire est loin du Salvator du Titien (Pitti) et de ces éphèbes, aux boucles bien lissées, de la Renaissance italienne. On baisse instinctivement la voix devant cette vision d'Esaïe 53, devant ce « caput cruentatum » salué par S. Bernard et Paul Gerhardt. Les « Vesperbilder » en Allemagne et les « Pieta » en Italie, émeuvent le contemplateur en lui montrant le deuil d'une mère en cette Marie qui tient dans ses bras le cadavre de son fils. On peut encore compter dans cette classe d'images émotives les 14 stations du *chemin de croix*. La mystique sensualiste des couvents médiévaux avait déjà pratiqué la contemplation des différentes phases de la passion. L'influence franciscaine fit pénétrer cette dévotion dans le peuple ; mais quoiqu'elle fût dotée d'indulgences papales, elle ne devint qu'un culte privé. Dans les églises, les chemins de croix sont souvent relégués dans les bas-côtés de la nef ou dans le pourtour du choeur, afin qu'ils n'interceptent pas les grâces de l'autel. La figuration des *instruments de torture* ayant servi à la crucifixion du Christ, des verges, de la couronne d'épines, du coq, de la lance, de l'éponge, de l'échelle, des clous, tend aux mêmes effets émotifs. Ces images étaient déjà connues au M. A. Dans le tympan du porche de Beaulieu, dans celui du portail de Strasbourg et ailleurs on voit des anges qui portent ces outils de la passion, entourant le juge éternel et condamnant par cette démonstration l'humanité pécheresse qui les a forgés. D'autres fois, dans certaines peintures murales, c'est bien à Dieu que les anges présentent ces témoins du sacrifice sanglant, comme pour lui notifier le prix de sa clémence. En Bavière cet attirail de bourreau est parfois fixé à une croix dont le supplicié a disparu. — Classons parmi les images émotives les *monuments funéraires*. Ornant les murs, le parvis ou le cloître des églises, ces épitaphes ou dalles tumulaires rappellent le souvenir de rois ou de personnages de qualité — S. Denis, Innsbruck, Dijon — et nous transmettent le message : « sic transit gloria mundi ! » A l'église S. Thomas de Strasbourg le patricien Nic. Roeder de Diersburg,

sur sa pierre tombale, s'est fait représenter sous forme de squelette, et à cette image repoussante il fit ajouter l'inscription : « Il m'est resté ce que j'ai donné; ce que j'ai gardé m'a quitté; Dieu, donne-nous à tous la vie éternelle » (124). De nos jours encore, dans certaines paroisses de campagne, on cultive le souvenir des morts en suspendant aux panneaux de la tribune ou au mur de l'église, une couronne de fleurs artificielles encadrant le nom et les qualités du disparu. — Nous adjoindrons au complexe des images émotives, les *emblèmes secondaires* destinés à faire ressortir aux yeux du peuple chrétien la sainteté du sanctuaire ou du sacerdoce. Signalons les paremens, les fleurs qui donnent un peu de beauté aux autels et que l'on commence à admettre même dans les temples réformés. L'arbre de Noël est l'un des rares symboles *protestants*. L'interprétation en varie ; ses lumières figurent, en tout cas, le désir qu'éprouvent les âmes chrétiennes de se faire éclairer par la lumière du monde ; les douces émotions, souvenirs et élans de charité, que suscite l'aspect de ce symbole, vont droit au coeur. On entoure parfois, pendant les semaines de l'Avent, le lustre de l'église d'une couronne de verdure portant 4 bougies qu'on allume, l'une après l'autre, les 4 dimanches qui précèdent Noël. En Allemagne luthérienne on garnissait l'église de verdure le jour de la Pentecôte, à tel point que les forêts en furent endommagées et que les autorités durent recommander une certaine réserve « d'autant plus — est-il dit dans une ordonnance de Gotha de 1719, — que le but de stimuler la méditation et les louanges de Dieu n'est pas atteint » (125). Le groupe de Berneuchen, une association de protestants qui entendent placer toute la vie religieuse et cultuelle sous l'angle du symbole, propose de réserver à l'eau vive une place dans le culte ; elle figurera le fleuve de la vie créatrice dans lequel le croyant retrempera ses forces (126). Et cela nous rappelle ce que M. Rousselle (127) a éprouvé un jour dans une mosquée algérienne : « la chanson uniforme d'une fontaine semblait rendre plus profond le silence, tandis que son mouvemnt perpétuel faisait valoir l'immobilité du vide ». Les symboles émotifs plus voyants de *l'Eglise catholique* conviennent mieux à l'appétit optique des foules. Des cortèges pompeux, le spectacle de crèches et de reposoirs captivent facilement la curiosité naïve. Les bannières glori-

(124) «Das ist mir bliben, das ich hab geben.
Was ich hab behalten, hat mich begeben
Gott, gib uns allen das ewig Leben.»

(125) *Gelbke:* Kirchen- und Schulverfassung, 1790, I, p. 21.

(126) Das Berneuchener Buch, 1926, p. 112.

(127) *Rousselle:* Das Mysterium der Wandlung, 1923, p. 192.

fient le triomphe du Christ (128). Les croix, les statues portatives, les dais brodés rehaussent l'éclat des cérémonies et sont appelés, à la Fête-Dieu, à impressionner les hérétiques. Notons enfin la lumière suggestive qu'affectionne la mystique cultuelle.

Nous nous arrêterons, dans cet ordre de phénomènes émotifs, aux *vêtements sacerdotaux*. Nous n'insisterons pas ici sur le caractère *sacré* qu'ils peuvent affecter. Nous n'en donnerons que deux exemples : Les initiés des Mystères hellénistiques étaient, après leur mort, revêtus du costume resplendissant qu'ils avaient porté le jour de leur consécration et qui alors était un symbole du corps céleste. Cette dernière investiture était un symbole de l'union entière et définitive du myste et de son dieu (129). L'ordination des moines chrétiens était, de même, primitivement, un acte initiatique de nature pneumatique et, là aussi, la prise d'habit qui en était le symbole, constituait, comme le baptême, l'admission du candidat dans une nouvelle condition de vie supérieure (129*). Aussi un liturgiste catholique remarquable (130) voit-il dans le vêtement sacerdotal l'expression adéquate de la vie transcendante qui anime le corps mystique du Christ. — Dans l'économie de la *piété ascendante* on relèvera d'abord l'intention *sacrificielle* du vêtement religieux ; il est destiné à honorer la divinité par la particularité et même par l'unicité de la mise sacerdotale. La redingote noire que le paysan protestant endosse pour se rendre au culte (131), dénote la même volonté de rendre hommage à Dieu en adoptant une tenue différente de celle de tous les jours. Mais nous soulignerons surtout le caractère *émotif* du vêtement religieux. L'origine déjà du costume ne s'explique pas uniquement par des motifs d'utilité ou par des considérations de pudeur (Gen. 3, 7). Le costume était primitivement une espèce de langage significatif. Le sauvage, tout comme chez nous encore le soldat, le marin ou l'Adonis du quartier populaire, veulent faire valoir leur beauté, p. ex. en se tatouant ; le « Sartor resartus » de Carlyle fait ressortir le symbolisme excitatif du costume. Et M. Ferrero démontre que tout homme obéit à la contrainte de ce qu'il appelle « les lois somptuaires » (132), l'habit exerçant une action suggestive non seulement sur celui qui le voit porter, mais aussi sur celui même qui le porte. Le cos-

(128) Cf. Betende Kirche. *Maria Laach*, 1926, p. 68.

(129) *Reitzenstein:* Die hellen. Myst., 1927, p. 171; 1920, p. 31.

(129*) Cf. Dr. *O. Casel:* L'ordination monastique, Jahrb. f. Lit. Wiss., 1925.

(130) *J. Braun:* Die liturgische Gewandung, 1907.

(131) En Alsace, on l'appelle expressément: «dr Kircherock».

(132) *G. Ferrero:* Les lois psychol. du symbolisme, 1895, p. 74.

tume porte l'homme; il détermine ses attitudes et ses mouvements ; le costume de religion interdit tout geste dévergondé ; la chasuble impose une certaine contenance de la tête et des bras et elle règle l'allure de l'officiant. De plus, le vêtement religieux marque l'intention d'éveiller, par sa richesse ou par son originalité, l'admiration respectueuse de la foule pour la caste sacrée chargée du service divin. Si, instinctivement, on témoigne plus d'égards aux personnes bien mises, comment en vénérerait-on pas le prêtre paré de ses attributs professionnels ! L'habillement lui confère une autorité certaine, parce qu'il le situe dans un monde qui a ses lois propres et ses bénédictions particulières. On attend d'une personne ainsi vêtue qu'elle transmette aux profanes certaines puissances de la sphère supérieure dans laquelle elle vit. C'est en connaissance de ces lois psychologiques que le code sacerdotal de *l'Ancienne Alliance* promulgue des ordonnances circonstanciées sur les vêtements sacerdotaux (Ex. 28) qui sont un pectoral, un « éphod », une robe, une tunique brodée, une tiare et une ceinture ; les étoffes sont teintes en bleu, en pourpre, en cramoisi ; elles sont de fin lin, et tout le costume est parsemé de pierres précieuses. — *L'Eglise chrétienne* ne semble avoir introduit de vêtement religieux qu'au 4. s. L'intention hiérarchique perce nettement dans une ordonnance de S. Hippolyte: « chaque fois, que l'épiscope célébrera les mystères, les diacres et les presbytres s'assembleront revêtus d'habits tout blancs et sans taches qui seront plus beaux que ceux du peuple ». Dans le rit *byzantin* tout le clergé est vêtu d'une même soutane qui le distingue des laïcs. Le premier ornement liturgique qui correspond à l'aube latine, est le « sticharion »; l'étole du diacre, « orarion », se porte sur l'épaule gauche ; celle des ministres supérieurs faisant le tour du cou, s'appelle « épitrachilion ». L' « épigonation » est une broderie en forme de losange que les dignitaires portent attachée à un ruban de soie ; il tombe à la hauteur du genou gauche. Le « phélonion » n'est autre que l'antique « casula » qui a donné naissance à la chape des Latins. Le « saccos » que portent les métropolites et les évêques, rappelle la dalmatique en usage dans le rit romain. L'ordre épiscopal use de l' « omophorion », large bande de soie qui se porte sur les épaules, correspondant au « pallium » latin. La « mandya » est également un ornement propre aux évêques, une espèce de chape brodée, traversée de 4 bandes de couleur, les « potamoi », qui figurent les 4 fleuves arrosant le jardin d'Eden. La crosse de l'évêque, « rabdos », est un bâton en forme de T, la traverse représentant deux serpents entrelacés. Tous les ecclésiastiques se couvrent du « kamilafchion », haut bonnet rond ; la coiffure de l'évêque est une couronne, « stéphanos ». Sur

ses vêtements le prélat byzantin porte des « encolpia », images du Christ ou de la Vierge, suspendus au cou comme la croix pectorale. Dans le rit grec les ornements sacerdotaux ne sont pas bénis par l'évêque. Avant chaque office le prêtre bénit les vêtements liturgiques du diacre, ainsi que les siens (133). — Le costume liturgique du clergé *romain* est celui de la bourgeoisie gréco-romaine et remonte au 4. s. Il fut maintenu même après l'invasion des barbares qui bouleversa les modes vestimentaires de l'Empire. A partir du 9. s. la différence entre les modes sacerdotaux et les costumes laïques est un fait acquis. L'industrie de la soie importée d'Orient eut une grande influence sur la confection des vêtements liturgiques dont les cinq couleurs (blanc, rouge, vert, violet et noir) varient selon les jours de fête ou la signification de l'office. Nous ne pouvons décrire tous les aspects du vêtement religieux. Qu'il nous suffise d'en énumérer les variétés. Vêtements de dessous: l'amict, l'aube, le surplis et le rochet. Vêtements de dessus: la tunicelle, la dalmatique, la chasuble (134), le pluvial, la chape (135) et la mozette. Comme couvre-chef nous mentionnons la tiare du pape, la mitre de l'évêque, la calotte blanche, rouge, violette ou noire, la barette. En fait d'insignes liturgiques nommons la manipule, l'étole, le pallium, l'anneau des évêques, des abbés et des chanoines, la crosse et la croix pectorale de l'évêque (136). Des prières exprimant les mystères qui s'y rattachent, accompagnent le revêtement de chacune de ces pièces. — La tonsure, symbole de la couronne d'épines du Christ, distingue le prêtre des laïcs (137). — Une compréhension intuitive de l'importance du vêtement religieux manque aux *protestants*, surtout aux réformés. Bullinger, le successeur de Zwingle à Zurich, était monté en chaire en habit

---

(133) Pour tous ces détails, consulter: *Dom F. J. Moreau:* Les Liturgies eucharistiques, 1924, p. 91-97.

(134) Exemple de la loi de l'inertie liturgique: la chasuble était autrefois un vêtement ample et long, de sorte qu'un clerc devait en soulever l'extrémité, quand l'officiant s'agenouillait. Quoique la chasuble soit très écourtée de nos jours, on a maintenu cet usage.

(135) On conserve à Metz la chape dite de Charlemagne qui nous fait voir un semis d'aigles et de montsres.

(136) On consultera avec fruit dans le «Mitrale» de *Sicardi*, évêque de Crémone (mort 1215), l'histoire et le symbolisme de tous les éléments du vêtement sacerdotal. MSL CCVIII, col. 72 ss.

(137) «Tonsura Jacobi», anciennement dans les îles britanniques, «tonsura Petri» ou coronalis; «tonsura Pauli» (actes 21, 24, 26) en Orient. Cf. Ph. *Gobillot*: Sur la tonsure chrétienne (Revue d'Hist. eccl., 21, 1925, p. 399 ss.)

de ville qui n'était même pas noir.. S'étonnera-t-on du signalement que Laboulaye donnait du ministre protestant de nos jours : « un monsieur vêtu de noir qui dit des choses bien honnêtes ! » Dans les églises luthériennes, l'aube fut maintenue, Luther l'ayant tolérée pour le liturge, tandis que le « prédicant » officiait à Wittemberg en 1536 en une robe noire, qui était une copie de la robe de docteur de Luther. Un peu plus rigides que les réformés dans leur conception de la dignité du ministère pastoral, les luthériens émettent des appréciations plus conservatrices au sujet du costume ecclésiastique. La sévère robe d'Eglise, dit-on, élève les prédicateurs au-dessus des modes présentes ; demeurée invariable depuis 4 siècles, elle traduit l'immutabilité des choses éternelles. Le réformateur suédois Ol. Petri a laissé subsister les vêtements sacerdotaux de l'ancienne Eglise par égard « pour les simples qui demandent à avoir quelque chose pour les yeux, afin qu'ils comprennent que le culte se rapporte à des choses sacrées » (138). Actuellement les amis de la Haute-Eglise allemande réclament la réintroduction de vêtements sacerdotaux. Dans la communauté des frères moraves qui, autrefois, distinguaient un culte homilétique — prédication accompagnée de prières — et un culte liturgique — litanie et chants —, le ministre ne portait pas de costume spécial en prêchant, mais revêtait une robe blanche pour l'administration de la cène et du baptême (139). — Les *Anglicans* ont conservé le culte des anciens costumes religieux. N'observe-t-on pas les traditions vestimentaires même pour les solennités publiques ? A Edinbourg, en de grandes occasions, le conseil municipal, escorté par des hallebardiers en robes écarlates, le corps des professeurs dans leurs robes de différentes couleurs, conduits par des massiers, le Haut-commissaire royal avec la suite militaire font leur entrée majestueuse dans la cathédrale S. Gilles. Le choeur d'église porte également un vêtement de couleur (140). La question de l'aube a joué un grand rôle dans les questions liturgiques de l'Eglise anglicane. En 1849, l'évêque Meath proposa que le prêtre revête le « common dress », pendant la prédication, pour bien marquer que ce n'est pas le langage de l'Eglise, comme dans la liturgie, que fait entendre l'officiant, mais sa propre opinion (141).

---

(138) Préface de la messe suédoise (1531).

(139) MGK, 1929, 3, p. 68.

(140) MGK, 1927, 7/8.

(141) D'après une thèse manuscrite de *R. Wolff:* Le mouvement liturgique en Angleterre.

### b. Les instruments liturgiques.

Les ustensiles liturgiques sont les serviteurs subalternes de l'édification et, en quelque sorte, les lévites dans le monde des choses cultuelles. L'Exode nous donne la description du Tabernacle israélite et du matériel qu'il renfermait: des tapis qui formaient les parois du tabernacle, des voiles et des rideaux, de la table et de la cuve, des lampes et du chandelier à sept branches d'or battu (Ex. 22 ss.). Ces choses étaient le fruit d'offrandes qu'avaient apportées les enfants d'Israël. De même qu'au M. A. les bourgeoises de Strasbourg apportaient leurs anneaux et leurs chaînes d'or à l'oeuvre de N. Dame pour la construction de la cathédrale, les femmes d'Israël offrirent leurs miroirs pour exécuter la cuve d'airain (Ex. 38, 8). Nous mettons à part l'autel israélite et l'autel catholique auxquels revient une importance si centrale qu'il convient d'en étudier la symbolique et les fonctions, quand nous traiterons le lieu de culte dont l'autel est le point de départ et le germe. *L'autel protestant* par contre n'est en principe qu'un meuble liturgique. Avec la belle insouciance qui caractérise son attitude cultuelle, *Luther* déclarait pouvoir se passer d'un autel qui n'avait plus aucune raison d'être, une fois que le sacrifice et le sacerdoce institutionnels étaient abolis. L'autel ne sera plus que l'antique « trapeza » servant à dresser la table du Seigneur. C'est ainsi que, dans la chapelle de Torgau, construite en quelque sorte sous les yeux du réformateur, l'autel fut remplacé par une table monumentale sans buffet. Sa liberté chrétienne permet pourtant à Luther de conserver l'autel traditionnel, ainsi que les cierges et les aubes jusqu'au moment, où « on n'en aura plus besoin ou qu'il nous plaise de les abolir » (142). L'orthodoxie du 17. s. admettait qu'on pût se servir des anciens autels catholiques, étant donné qu'Esdras avait également repris les vases sacrés du temple, quoiqu'ils avaient été profanés par le roi Beltschatsar (143). Ce n'est en somme que le romantisme néo-gothique du 19. s. qui réintroduisit délibérément dans les églises luthériennes l'autel aux formes catholiques, le maître-autel. La conception sévèrement ecclésiastique de personnalités comme Löhe en Bavière, Vilmar en Hesse, Grundtvig en Danemark, favorisait cette nouvelle estimation de l'autel. Et comme à l'heure actuelle la tendance sacramentaire s'accentue dans le protestantisme, l'autel aux yeux de certains groupements, est enveloppé de l'auréole de la chose sacrée. *Zwingle* s'était, dès

(142) «Messe allemande» (1526): «bis sie alle werden und uns gefällt zu ändern».

(143) Cf. *Joh. Gerhard:* Loci éd. Cotta 1770, t. X, loc. 22, p. 425.

le début, montré plus radicalement novateur que le réformateur allemand. Il supprima tout ce qui n'était pas conforme à la Parole de Dieu (144). Il expulsa donc avec l'autel le dernier vestige du sacrifice théurgique. De simples tables furent réservées à l'usage de la s. cène. Celle de la cathédrale de Berne est toute semblable à celle de Torgau. Citons ce curiosum : dans le dôme de Berlin et à l'église d'Oberlin à Waldersbach, vous voyez un autel-table qui au moyen d'un mécanisme peut être utilisé selon les besoins réformés ou luthériens. Un autel sur lequel on ne présente pas de sacrifices à la divinité, serait absurde. Le protestantisme désigne donc, en suivant la Bible (Osée 14, 3; Ps. 50; Hebr. 13, 15), la prière comme le sacrifice spirituel par excellence, comme l'offrande qui plaît à Dieu (145). L'autel sera l'endroit d'où le parfum des oraisons s'élèvera vers l'Eternel. Cette symbolique, parfaitement admissible, ne confère pourtant pas à l'autel une sacralité intrinsèque et n'exclut pas la prière du haut de la chaire, si des besoins liturgiques l'exigent.

La *chaire* est le symbole essentiel du culte protestant. Elle porte au loin la voix du prédicateur qui doit être celle de la Parole divine. Dans la basilique ancienne la chaire se trouvait au fond de l'abside ; elle était le siège (« cathedra ») du prédicateur attitré, de l'évêque. Plus tard elle fut transférée au bord de la barrière (« cancelli » = Kanzel) qui séparait le choeur et la nef. Elle s'installa dans l'ambon, galerie élevée au-dessus d'une arcade, d'où on faisait la lecture de l'Epître et de l'Evangile. A mesure que la prédication se détacha du service eucharistique, la chaire s'éloigna de plus en plus de l'autel. Après s'être cramponné au coin formé par le choeur et le transept, elle s'adossa à l'un des piliers de la nef. Seuls les ordres mendiants lui attribuaient encore quelque importance; la Réformation lui rendit une nouvelle autorité, sinon sa place primitive dans le sanctuaire. Les réformés la placent franchement en face des fidèles; les luthériens ont, au 18. s., construit en style baroque des espèces de chaire-autel, ou bien ils conservent à la chaire la place secondaire que le catholicisme lui avait attribuée, surtout dans les églises qui, anciennement catholiques, passèrent au service protestant. De nos jours elle est reléguée au second plan, partout où l'autel exerce un nouvel ascendant. D'aucuns ont découvert un symbolisme profond dans le fait que la chaire n'est pas placée dans la médiane du lieu de culte, mais sur le côté. De cette façon, dit-on, le regard se porte librement sur le

(144) «dem göttlichen Wort unglychförmig».
(145) Cf. *Luther:* Ed. d. W. 44,85.

crucifix placé dans le choeur qui, lui, est le symbole de la révélation, tandis que le discours de la chaire n'en est que le témoignage secondaire (146). L'ornementation de la chaire se rapporte d'ordinaire au ministère de la Parole ; on y voit Jésus annonçant son message ; ou bien les symboles des 4 évangélistes en garnissent les panneaux. Ces illustrations donnent, elles aussi, à la chaire, l'importance d'un objet excitatif.

*Les bancs d'église.* Dans la basilique antique les sièges (« subsellia ») des prêtres se trouvaient au fond de l'abside à droite et à gauche du trône épiscopal. On en retrouve le souvenir dans les stalles du choeur (« stallae », « formulae ») des églises cathédrales ou abbatiales. S. Benoît les mentionne dans le IX. chapitre de sa règle. L'office des « Heures » étant long, il était légitime que les célébrants pussent s'asseoir pendant certaines lectures. On trouve même au revers du siège mobile les « miséricordes » offrant au corps un point d'appui, ornés, à partir du 13. s., d'accessoires souvent satiriques ou même obscènes. La menuiserie des stalles suivra l'évolution de la plastique depuis la gothique jusqu'au rococo. Citons comme modèles du genre les stalles de la cathédrale d'Ulm sculptées par Jörg Syrlin (15. s.), celles en style Renaissance de la cathédrale d'Auch, « un merveilleux poème de bois sculpté », ou celles en pur style Louis XIV. de l'abbaye de Marmoutier. Le peuple ne trouvait pas de sièges fixes dans la nef. — Lorsque la Réformation réintroduisit la prédication régulière qui, au 17. s., obligeait l'auditoire de demeurer immobile pendant deux ou trois heures, l'installation de bancs s'imposa. Une gravure du 16. s. représentant l'intérieur de la cathédrale de Strasbourg du temps où elle était protestante (147) nous fait voir les arcades du jubé murées ou fermées par des volets; dans la travée du milieu une table servant d'autel, dans les encoignures des sièges orientés vers la chaire ; vis-à-vis de celle-ci, dominés par un lutrin, des bancs destinés probablement au choeur; des bancs fixes garnissaient également la nef. Deux versets (Matth.23) sont inscrits sur l'arc de triomphe, où se trouve aujourd'hui le jugement dernier de Steinheil. Tout le sanctuaire est un symbole de la Parole et de l'édification qui en est la répercussion objective (148*). Quant le corps est en repos, l'attention est facilitée ; d'autre part le siège fixe, cet objet soi-disant

(146) Berneuchener Buch, 1926, p. 107.

(147) *Dacheux:* La cath. d. Str., pl. 46.

148*) Goethe est d'avis que l'installation du culte protestant dans d'anciennes Eglises catholiques a privé celles-ci de leur sérénité et de leur majesté («Ruhe u. Majestät»). *Goethe:* Wahlverwandtschaften, II, c. 2.

excitatif, invite les auditeurs lassés par une longue prédication à s'assoupir. Le sommeil (148) devait être très répandu dans les cultes luthériens du 16. et du 17. s., puisque, dans l'éloge funéraire de Joh. Gerhard, on a pu vanter comme un mérite du célèbre dogmaticien qu'il ne s'était jamais laissé aller au sommeil pendant le service. Les tribunes furent également construites, afin d'offrir aux fidèles l'occasion de s'asseoir (149).

*Les fonts baptismaux* (« baptisterium ») se trouvaient primitivement dans des sanctuaires spéciaux de forme circulaire, souvent octogonale, au milieu desquels était situé un bassin (« piscina »). Ces édifices, d'ordinaire consacrés à S. Jean Baptiste, et destinés à des baptêmes collectifs, perdirent leur raison d'être lorsque la christianisation des païens était devenue un fait accompli. On voit encore de ces chapelles baptismales à Rome (S. Maria in Cosmedin), à Ravenne, à Pise, à Florence. Les dimensions de la cuve furent réduites, lorsque le baptême des enfants devint une institution ecclésiastique et que l'aspersion remplaça l'immersion. On donna aux fonts baptismaux la forme d'un grand calice orné d'allégories ayant trait au baptême. Ceux de Poitiers, de Sienne, de Hildesheim sont célèbres pour leur beauté artistique. S. Charles Borromée prescrivit qu'on donnât à la cuve baptismale la forme d'un sarcophage qui rappellerait les mystères de l'ensevelissement du néophyte selon Rom. 6, 1 ss (149*). On n'a jamais donné d'emplacement déterminé aux fonts baptismaux. Ils se trouvent souvent à proximité de l'entrée principale, parfois dans des chapelles latérales. Dans les églises réformées on administre le baptême à la table eucharistique.

*L'orgue,* importé de Byzance en Occident du temps de Charlemagne, est un objet excitatif en raison de ses fonctions artistiques; le fait qu'il établit la liaison entre les éléments de la liturgie et qu'il soutient le chant, contribue à l'édification, d'autant plus que la technique moderne comporte de multiples possibilités d'expressions sentimentales. Dans l'Eglise catholique l'orgue est le pendant de l'autel. On y exerce le sacerdoce de l'art. La présence d'un orgue dans l'église nous rappelle qu'il convient d'élever la voix à la gloire de Dieu. Aussi les orgues portent-elles souvent l'inscription :

---

(148) «Kirchenschlaf».

(149) En 1655, on érigea celle de S. Guillaume à Strasbourg. J. Huber dans sa prédication, indique les motifs de cette innovation (*M. Joh. Huber:* Wilhelmerbüchlein, 1657, p. 33,37) «la jeunesse était mal partagée; il y avait à peine 30 places pour les petits; les grands circulaient et commettaient des espièglerie. Nous avons donc été obligés d'entreprendre cette oeuvre... dans la seule fin d'honorer Dieu et de rendre service à toute la communauté».

(149*) *S. Caroli,* Instr. I, c. XIX.

« soli Deo gloria ! » On a longuement discuté sur la place qu'il fallait attribuer à « l'instrument royal » dans les églises protestantes. Ceux qui, comme M. Otto, demandent que le choeur ait une profondeur, évoquant des dispositions numineuses, refuseront d'avoir sous les yeux une théorie de soufflets et de tuyaux et de se voir en face d'un organiste dont les manipulations manquent parfois de tenue liturgique.

Dans sa forme actuelle, le *confessionnal* catholique date seulement de l'époque posttridentine. Autrefois les hommes se confessaient au pied de l'autel, les femmes à la barrière du choeur. L'aspect de ce tribunal de la pénitence peut remuer la conscience des fidèles et exercer une influence animatrice sur leurs âmes.

Le *lutrin* (lectrum) est un pupitre sur lequel se placent les livres de chant ; le *pupitre du lecteur* (lectorium) primitivement placé au bord de la barrière, est souvent soutenu par les ailes déployées d'un aigle. Lorsque la prière liturgique des « Heures » prit plus d'importance, on le plaça au milieu du choeur entre les deux rangées de stalles.

Les *cloches* (« campana », « signum », « nola », « clocca ») furent introduites dans nos pays par des moines irlandais et écossais. Grégoire de Tours est le premier à en signaler l'usage cultuel. Nous avons défini leur caractère sacré et leur puissance exorcisante : « Mortuos plango, fulgura frango ». Relevons maintenant leur valeur édifiante. Et d'abord : « Vivos voco ». Les appels aériens de la cloche convient les fidèles à la maison de Dieu et les incitent à élever leurs âmes vers l'Eternel. La cloche est le modeste serviteur que le Seigneur envoie porter son invitation à droite et à gauche (Luc 14, 17). Elle fait son service sur un même ton et avec une insistance empressée : « contrains-les d'entrer » (Luc 14, 23), et pourtant sous-dominantes et sus-dominantes enveloppent la monotonie du son de cloche d'une douceur affectueuse : « venez, car tout est prêt » (Luc 14, 17) (150). C'est ainsi qu'en *Israël* déjà les prêtres sonnaient des trompettes d'argent pendant le sacrifice pour y réunir les tribus et pour stimuler leur adoration pendant la cérémonie (Nombres 10, 2 ss). La cloche accompagne de ses sons graves le sacrifice des coeurs et elle est le symbole des aspirations qui montent vers Dieu. On peut lui appliquer la belle allégorie de Hugues de S. Victor qui la compare au prédicateur : « plectrum, quod ex utraque parte sonum ejicit, lingua praedicatoris est, quae utrumque Testamentum resonare facit ». L'âme du prédicateur

(150) Pontific. rom. de benedictione campanae: «sonitu dulcedinis populus monitus ad te adorandum».

« qui s'élève à Dieu par la pensée et redescend aux âmes par la parole », selon le mot de l'apôtre (2, Cor. 5, 13), est figurée par la corde de la cloche qui, en montant et en descendant est toujours agitée (151). La cloche s'associe ensuite à tous les actes liturgiques qui marquent les étapes de la vie. « Dans vos jours de joie, était-il également dit dans la législation mosaïque, et dans vos fêtes et à vos nouvelles lunes, vous sonnerez des trompettes et elles vous mettront en souvenir devant votre Dieu » (Nombre 10, 10). La cloche est comme une amie qui « exhale entre le ciel et la terre toutes les émotions de la vie et de la mort » (152). Enfin la cloche est comme une sorte de préchantre. Elle unit les coeurs dans la prière. Lorsque au village la cloche qui accompagne la prière du N. Père, retentit, les malades de l'endroit unissent leurs oraisons à celles de leurs frères assemblés au temple. Mistral écrivit, la veille de sa mort, ses derniers vers en l'honneur d'une cloche de Maillane. Tout le ministère des cloches y est résumé (153).

Comment pourrions-nous énumérer tous les *instruments liturgiques*, même en nous bornant à ceux qui jouent un rôle dans les Eglises chrétiennes ! En voici quelques exemples. Chez les *Orientaux :* le calice («ποτήριον») le « diskos » qui est la patène des Grecs, l' « antimnision », sorte de corporal et de pierre sacrée qui contient des reliques et peut servir d'autel portatif ; plusieurs voiles en soie («κάλυμνα») recouvrent les oblats ; l'astérisque, deux demi-cercles en métal précieux, protège le pain déposé sur le diskos ; la lance sert à couper la « prosphora » et à diviser le pain consacré pour la distribution aux fidèles. Un autre instrument de la passion, l'éponge, réunit les parcelles sur le diskos et purifie les vases sacrés à la fin de la messe. La cuiller est employée pour donner la communion aux fidèles; l'encensoir; le « rhipidion », petit plat rond en métal précieux, adapté à un manche, permet au diacre d'éloigner les mouches des oblations; les « hexaptéryges », bas-reliefs d'argent ou d'or, représentent les chérubins et signifient, dans les

---

(151) Cf. *Hugues de S. Victor:* Speculum de mysteriis ecclesiae MSL CLXXVII c. 1.

(152) *Aubert:* Hist. du symbolisme, III, 1884, p. 125.

(153) «O cloche, voix de Dieu, à nos allégresses
mêle tes sonneries.
Et, pleine de pitié sur nos amertumes,
épanche tes plaintes et longuement, Laillane,
carillonne à Maillane
pour réjouir nos coeurs
et nous tenir unis.»

processions, l'union de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante. L'évêque use du « dikirion », chandelier portatif à deux branches ou du « trikirion » qui en a trois. — Dans l'Eglise *catholique-romaine* on se sert de calices, de patènes, de ciboires, d'ostensoirs, de burettes, de crédences, de nappes d'autel, de corporaux, de candelabres à sept branches, de goupillons, d'encensoirs ; ceux d'entre ces objets qui entrent en contact avec le corps et le sang du Seigneur, sont sacrés aux yeux des catholiques ; comme il n'est pas permis de les toucher avec des mains profanes, les sous-diacres sont chargés de les porter à l'autel et de les nettoyer après l'office ; les lustres (coronae rotae) qui, du temps roman, représentaient l'enceinte d'une ville avec ses tours figurent la Sion céleste. Une lampe brûle continuellement devant l'autel, souvenir du lumignon qui autrefois éclairait la tombe des martyrs et dont un des plus anciens, offert par Frédéric Barberousse en 1165, se trouve à la cathédrale d'Aix-la-Chapelle. — Ce matériel liturgique était au M. A. revêtu de beauté ; on appelait l'orfèvrerie, l'ébénisterie, l'art textile, l'émaillerie, la reliure, la ferronnerie à offrir à Dieu le sacrifice de belles formes et de conduire les âmes à Dieu par la magnificence et par la beauté des apparences cultuelles. A l'heure actuelle l'industrie s'est emparée de ce domaine et a introduit dans l'art cultuel les clichés d'une méchante bondieuserie en plâtre ou en clinquant. — Les Eglises luthériennes ont conservé les crucifix et les cierges de l'autel. L'Eglise anglicane a réintroduit les statues, les chemins de croix, les lampes, les bannières, les bénitiers, les autels garnis de cierges et de fleurs. Dans l'«All Saint's Church», des autels situés dans les bas-côtés sont dédiés à la Vierge, à S. Joseph, voire même au Sacré-Coeur (154). — La mosquée *mahométane* renferme également des « lampes éternelles » qui « guident les pas des croyants vers la lumière d'Allah », comme il est dit dans une Soure du Coran (XXIV, 35).

Nous avons voulu faire ressortir la nature intermédiaire de toutes ces images, de ces ustensiles et de ces vêtements liturgiques. Ils reflètent des images originaires qui demeurent dans notre subconscient ; ils les figurent et les font vivre. Quant aux visions internes, elles soutiennent et éclairent nos méditations, elles s'objectivent dans les symboles sensibles, et ceux-ci emportent nos âmes vers les réalités éternelles. C'est ainsi que Ruysbroeck édifia « le Tabernacle spirituel » sur le modèle du tabernacle mosaïque (Ex. 25-28), en interprétant mystiquement tout l'ameublement de la

(154) Cf. Hochkirche, 1927, III, *F. Heiler:* Catholic movement.

tente sacrée des enfants d'Israël et y trouvant la préfiguration d'une union supracultuelle avec Dieu (155).

## II. Les phénomènes oraux.

### 1. Leur caractère auditif.

Ayant défini le caractère visuel des phénomènes réiformes, déterminons maintenant le caractère spécifique des phénomènes oraux. La parole passe pour être le fait fondamental (156) et le symbole par excellence de l'esprit. « Les oreilles, dit M. P. Valéry, sont les entremetteuses qui sont aux portes de l'esprit. » Nous ne reprendrons pas la discussion sur le point de savoir, si la puissance évocatrice des images est plus ou moins grande que celle de la parole. Nous avons vu que la prédominance soit des impressions visuelles, soit des impressions auditives dépend de la nature individuelle de l'homme, de son état d'âme momentané, du temps, du lieu, de l'ambiance, de la suggestion grégaire. Nous pourrions ajouter que les deux sphères se font des emprunts réciproques, que si les mots réveillent des images qui dorment dans notre mémoire, l'expérience visuelle vient souvent à l'aide de la parole abstraite, offrant au poète des visions artistiques, des comparaisons plastiques, des métaphores pittoresques. La pensée ne se nourrit pas exclusivement de parole et d'écriture et l'esprit ne vit pas uniquement de visions. La parole n'est donc pas le symbole cultuel avant tous les autres, mais un symbole à côté d'autres. Un symbole: la parenté étymologique du terme de « parole » avec celui de « parabole » indique que ce phénomène est susceptible de se charger de valeurs cachées. Le logos-parole s'unissant au logos-sens, le *sujet religieux* peut, d'une part, y enclore ses sentiments les plus intimes et ses réflexions les plus subtiles ; « la notion y perdant sa rigidité, la parole devient un appel vivant s'adressant d'un moi à un toi » (157). D'autre part, la parole peut servir d'enveloppe au message de *Dieu* et à ses promesses miséricordieuses ; en tant que symbole transcendantal, elle devient la forme concrète, historique de la révélation.

Avant de faire notre discrimination habituelle entre la donnée sacrée et le fait liturgique, en l'espèce entre la Parole révélée et la

(155) Cf. *A. Wantier d'Aygalliers:* Ruysbroeck l'Admirable, 1913, p. 188 ss.
(156) *E. Brunner:* Die Mystik und das Wort, 1924, p. 89.
(157) Berneuchener Buch, 1926, p. 90.

parole excitative, sacrificielle ou mystique, nous essayerons d'esquisser *l'évolution de la parole cultuelle.* N'est-il pas hasardeux de tenter cet exposé, étant donné que ce que les spécialistes ont pu nous dire sur les origines du langage humain, est tellement controversé que le laïc s'y perd ? Les données empiriques faisant défaut, la science ne peut procéder que par induction. Le langage des primitifs, en tant qu'il est connaissable, suppose lui-même des centaines de siècles d'une préhistoire impénétrable. Ce n'est donc qu'avec une profonde modestie que nous osons produire nos idées sur cette matière si obscure (158).

Dans sa forme la plus rudimentaire, c. à d. en tant que *son,* la parole est une donnée essentielle de la nature animale de l'homme. Humboldt (159) affirme que le premier mot présuppose déjà tout le langage, car « il n'y a rien de fragmentaire dans le langage ; chacun de ses éléments s'annonce comme la partie d'un tout ». La parole n'est pas une invention de la pensée, elle est plus ancienne que celle-ci. Dès le début elle affecte, si on peut dire, une forme cultuelle. L'instinct cultuel, le double courant de vie qui, à des degrés plus élevés de la spiritualité humaine, conduira à la communion divine, but du culte, s'y trouve déjà comme une espèce de rythme respiratoire. A ce stade originel la parole est un signe mimétique, un écho irraisonné du rythme de la nature, une répercussion inconsciente de la chanson cosmique qui vibre dans les profondeurs de la création. C'est quelque chose comme le hurlement du loup vers la lune. Qu'il étende ses bras sous un firmament radieux, ou qu'il se couvre les yeux en face d'une nature démontée, l'homme exhalera son bien-être ou sa peur par un son, par une clameur, par une voyelle éclatante qui sera à la fois un désir montant vers l'inconnu et une réponse aux appels de la nature, un écoulement de son être dans l'essence des choses et une involution de fluides cosmiques dans les sources vitales de son sang, un sacrifice et un sacrement. « Il est certain, dit Spengler (160), que les paroles primitives (« Urworte ») sont revêtues d'une couleur cultuelle ». C'est en effet de ce rythme humain en harmonie avec celui des astres qu'après des périodes incalculables surgira *l'hymne cultuelle.*

En second lieu la parole humaine, dans ses essais encore mal embouchés, s'objective dans le *nom.* L'homme ne se contente plus de reproduire, en une espèce de glossolalie, le bruissement formi-

---

(158) Cf. O. *Spengler:* Unterg. des Abendl., II, 1922, p. 132-188.

(159) *W. v. Humboldt:* Sprachphilosophische Werke; publ. Steinthal, p. 51.

(160) o. c. p. 136.

dable de la chanson cosmique, dont parle Goethe dans le prologue de « Faust ». L'homme tente de désigner les choses appartenant au monde sensible : « et tout porta le nom que lui donnait l'homme » (Gen. 2, 19.20) . Cependant les choses sont encore plongées dans le fond d'une unité primordiale et enveloppées de mystère. Alors cette dénomination revêt un caractère numineux, une signification métaphysique. Né de la crainte, imprégné de forces magiques qui sont censées chasser l'objet de la crainte, puis fécondé par la première expérience religieuse, le nom se traduit par une espèce de poésie rauque, par un rythme barbare, par une accumulation d'invocations que l'on retrouvera encore plus tard, dans des formules d'incantation, dans l'«ὀλολυγή» de Hékabé et des Troyennes implorant Athéna (161), dans le style à répétition de certaines odes babyloniennes, dans la liturgie de Mithras (162) et même, merveilleusement assouplis et enrichis, dans le parrallélisme des Psaumes hébraïques. Le nom se prête aux incantations primitives. Il est un mana, mais un mana concrétisé. Une fois prononcé, il se cristallise, il prend sa place dans l'espace ; donner un nom, c'est créer, car ce qui existe, existe par son nom (163). Alors l'homme croit dominer les puissances mystérieuses dont il connaît le nom. Dans certains contes il est encore question d'un nom magique, d'un « Sésame » qui ouvre les portes fermées et fait découvrir les trésors cachés. Dans le passage si important : Ex. 3, 13.14, Moïse demande Yahvé de lui dire son nom. La réponse de Dieu est ambiguë. L'Eternel se dérobe-t-il pour ne pas tomber sous la puissance magique d'un homme, ou se donne-t-il dans le nom mystérieux de «Yahvé» à son peuple et à son chef? Nous croyons même avoir discerné le charme du nom magique dans certaines manifestations de l'Armée du Salut dont nous ne contestons pas, pour le reste, l'intensité religieuse : Une salutiste, ayant choisi comme texte de son allocution le récit de l'institution de la Pâque (Ex. 12, 1-13), nous dit : « Je ne retiendrai de ce récit que deux mots : agneau et sang ». L'oratrice, sans s'arrêter à l'exode des enfants d'Israël, revenait sans cesse avec l'insistance acharnée du magicien à ce seul propos : « le sang de l'agneau nous rachète ». *L'incantation est donc l'écho cultuel du nom.*

L'instinct numineux devenant conscient, voici la pensée, privi-

---

(161) Iliade, VI, 301.

(162) *A. Dieterich:* Eine Mithrasliturgie. 1903.

(163) Cf. *H. W. Obbink:* De magische beteccknis van den Naam..., 1925, p. 21,35, zij zijn bij hun uittreden uit den Mond en substantie mit een eigen objectif bestaan.

lège de la nature humaine qui, comme par miracle, s'unit au son, s'insinue dans la parole et engendre le *mot*. Le mot n'est pas, à l'origine, notre vocable déprécié par un usage continuel, mais l'accumulateur de forces jaillies d'une vie toute fraîche. L'expérience visuelle aidant la parole, le mot n'est plus simplement, comme le nom, un signe expressif et distinctif, mais l'ébauche d'une technique communicative. La crainte du monde ambiant oblige l'homme à chercher un soutien auprès d'un être qui n'est pas identique au moi ; le mot suppose que le moi a découvert le toi ; le semblable devient un interlocuteur duquel on attend une réponse. Participant à la valeur universelle des esprits, l'idée, à l'aide du mot, trouvera dans l'esprit de l'interlocuteur un point d'appui, « le rameau fraternel », comme dit Marcel Proust. Il y a plus. Le mot n'est pas seulement pour l'homme un moyen de se faire comprendre par ses semblables, mais le signe dont la valeur, connue par plusieurs, leur sert de Schiboleth religieux. Le mot unit les hommes en une vénération solidaire des puissances supérieures qu'ils craignent tous également et qu'ils voudraient se rendre favorables. S'il était permis de chercher une analogie à cette parole copulative dans des formes bien plus accomplies et plus récentes, nous appellerions ce mot dans lequel se rencontre la collectivité primitive, prophétie et prière, deux formes de parole cultuelle qui, pour l'homme à ce degré de mentalité prélogique, se confondent; car il est certain qu'il ne différencie pas encore l'origine subjective ou objective de ses intuitions religieuses. Dans la religion hindoue p. ex. « brahman » n'était pas originairement le nom de Dieu, mais signifiait simplement « parole sacrée » ou « puissance de la parole sacrée », et cette parole était tout autant une énergie supérieure pénétrant dans les réalités concrètes qu'une inspiration humaine qui s'extériorise : *mot créateur de la divinité* et *prière de la créature* qui s'abandonne aux forces transcendantes.

La compréhension s'accroissant, les mots s'alignent. Des relations s'établissent de l'une à l'autre. La parole communicative produit un système de valeurs grammaticales. L'efficacité motrice de l'idée, longtemps tenue en échec, s'exerce plus librement. Le mot se charge d'une foule de nuances. Dans la variété des mots s'estompe une unité spirituelle. Il en résulte le *langage*. Nous n'envisageons que le langage parlé ; il est pourtant certain que l'homme, pour se faire entendre, soulignait son langage par des signes, tels que le geste, le silence, l'acte symbolique, l'accentuation, la danse, la parure, le costume qui sont autant d'éléments de langage. Cependant, le langage parlé déjà, fécondé par la pensée, sera le moule dans lequel, en un travail séculaire, les idées s'amalgament avec des expé-

riences toujours nouvelles. Il mettra également en jeu des moyens religieux nouveaux. Il rendra plus nettes et plus intenses et les intuitions obscures que la révélation y aura éveillées, et les tendances normales de la pensée et du sentiment qui demandent à se dégager du for intérieur. Dans l'évolution cultuelle ultérieure on appellera « *récit* » ou « *enseignement* » («διδασκαλία») cette forme de transmission orale. Par elle la pensée religieuse de l'un s'insinue dans l'esprit de l'autre: elle s'y greffe sur des idées adjacentes à l'aide desquelles l'auditeur la vérifie et finalement la fait sienne, de sorte que la proposition finale peut être considérée comme le travail commun de celui qui parle et de celui qui écoute. Celui qui parle — père de famille, magicien, myste, prophète, prêtre ou prédicateur — peut déjà être un initiateur. Le travail de coopération intellectuelle que suppose un enseignement homilétique ou catéchétique, s'amorce donc déjà dans les pratiques communicatives de l'humanité primitive. La science néo-testamentaire de l'école dite « formgeschichtlich » démontre que le culte de l'Eglise primitive se tenait à ce niveau de la parole et comportait comme éléments l'enseignement des sentences de Jésus, le récit de ses miracles, la prédication sur sa personne divine. Il s'y ajoutait la prière et l'hymne qui appartenaient à des couches antérieures de l'instinct cultuel.

Il restera une dernière étape à franchir : du langage parlé sortira la *langue* écrite, la langue littéraire. Cet avènement amènera une bifurcation : le langage parlé étant un mouvement réflexe, naissant d'une germination organique, un avec l'action qu'il provoque ou à laquelle il répond, la langue étant par contre un complexe de signes émancipé de l'instant et sans actualité, les deux se séparent. La langue délivre la parole de la contrainte de l'heure présente, mais ce qu'elle gagne en pérennité, elle le perd en spontanéité. Pour donner de la durée à la pensée et de la visibilité au son, elle se servira un jour de *l'écriture*. On voit les conséquences cultuelles de cette invention. De même que la langue délimite telle ou telle famille spirituelle, elle offrira à la société religieuse le moyen de se connaître et de se constituer ; une règle, un acte de foi, une confession aux contours fermés rendra la croyance commune indépendante des inspirations de l'heure. L'assemblée cultuelle prononcera un *symbole de foi;* ce symbole parlé s'appuiera sur des mots écrits ou sur des *écritures saintes* dont la teneur immuable retiendra, mieux que le son, la parole révélée, le logos. Les Bibles de l'humanité, la Loi et l'Evangile assureront au culte ces matières supratemporelles, investies d'autorité. Enfin, une *liturgie* empruntera ses énoncés fixes à la parole scripturaire. Il résulte de

tous ces concours de la parole un patrimoine cultuel qui porte encore en partie l'empreinte des âges les plus reculés. Nous nous représentons donc cette préhistoire terrestre du Logos comme une évolution simultanée de la parole humaine et des phénomènes oraux du culte. En voici les stades:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| son . . . . | nom . . . . . | mot . . . . . | langage . . . . . | langue |
| hymne . . | incantation . | prophétie ou prière . . | récit et enseignement . . . . . | symbole, Bible, liturgie |

Ajoutons que la parole cultuelle se révèle comme symbolique à tous les degrés de l'échelle. Elle prétend d'une part être la représentation sensible d'une réalité transcendante, d'autre part elle donne des ailes à la foi en rendant transparente la révélation. Si le verbalisme est venu s'ajouter dans le royaume des sons au fétichisme qui s'étale dans la sphère de l'image et à l'opus operatum qui s'affirme dans le domaine de l'action, il ne faut en accuser que la paresse de l'esprit humain qui aime à choisir la voie du moindre effort.

## 2. La Parole sacrée.

Si nous disons: «Parole de Dieu», nous avons conscience d'employer un anthropomorphisme. La Parole n'est-elle pas aussi pour Luther p. ex. une image de Dieu? (164). Nous entendons par ce terme l'objectivité transcendante en tant qu'elle fait pénétrer ses évidences dans l'immanence de la vie personnelle de l'homme. C'est l'Esprit tourné vers l'humanité et s'offrant à elle. C'est le «Logos spermatikos » qui ne se sert pas, d'ailleurs, uniquement de moyens oraux. « Ce que l'homme a entendu au commencement, ce qu'il vit de ses yeux et ce que ses mains ont touché, c'était une parole vivante, car Dieu était la Parole » (166). Si bien des esprits religieux contestent une révélation de la divinité dans les couches profondes de la réalité matérielle, toute âme religieuse admettra par contre de prime abord que la parole est un véhicule particulièrement idoine des manifestations divines. En vertu de sa spiritualité relative, elle passe pour être la voie de communication la plus directe entre l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme. En conséquence, la Parole, pour d'aucuns, est l'unique mode de la révéla-

---

(164) Op. ex. II, p. 170 ss.: «imago Dei»; «involucrum Dei», «simulacrum Dei»!

(166) *Hamann:* an Jacobi éd. Gildmeister IV, 166, cité par *E. Brunner:* Die Mystik u. das Wort, 1924, p. 89.

tion divine (167). On peut désigner la parole cultuelle, en tant que Parole révélée, comme un sacrement, non peut-être dans le sens doctrinal du mot, mais dans le sens effectif que Luther (168) et, avant lui, S. Augustin (169) lui donnèrent en qualifiant le sacrement lui-même comme la Parole visible. En effet, les deux mystères de la grâce divine ne sont pas différents quant à leurs valeurs essentielles, mais seulement quant à la forme de leur présentation. Le culte protestant gravite, en tout cas, autour de la Parole en tant que sacrement et autour des sacrements en tant que Parole visible. Un acte sacramentel sans paroles nous apparaît comme un phénomène magique, une parole sans caractère sacramentel ne serait que subjective. « Je n'exclus pas du culte les paroles, dit A. Vinet (170), mais je les voudrais symboliques, sacramentelles. » On peut reprocher à Schleiermacher d'avoir, dans sa théorie du culte, amoindri l'importance de la Parole divine au profit de la parole humaine. Le culte, pour lui, est la manifestation de la conscience chrétienne de la communauté empirique. Dunkmann (171) corrige cette conception unilatérale en fondant l'idée du culte sur celle d'une communauté constituée par le fait de la révélation (Offenbarungsgemeinde), on pourrait dire sur la consécration de la communauté par le sacrement de la Parole. La Parole, en tant que sacrement, suppose donc premièrement que les puissances créatrices du Verbe pénètrent le message cultuel et lui confèrent un *caractère sacré;* deuxièmement, par l'office de cette parole cultuelle, les essences de la Parole divine *sanctifient* les âmes qui les recueillent et, baignant d'une lumière d'en-haut tous les mystères de la vie, s'épandent dans le monde de la corruption, affranchissent les virtualités spirituelles qui y sont cachées, et dégagent même de

---

(167) *Ed. Thurneysen:* Offenbarung in Religionsgeschichte u. Bibel. Zw. den Zeiten. 1928, VI, p. 459: «la Bible..., le livre dans lequel, par lequel, avec lequel Dieu entretient un commerce réel avec l'homme, plus encore, le seul commerce réel qui puisse être.» — K. *Barth:* Not u. Verheissung der christl. Verkündigung. Zw. den Zeiten 1923. I: «C'est un fait terrible que la Réforme, après nous avoir tant pris, nous ait laissés seuls en face de la Bible.» *M. K. Bornhausen* (Die Offenbarung. 1928), tout en partant d'autres prémisses, identifie également la religion et le langage. Il rejette comme inévangélique et comme «undeutsch» le silence sacramentel. Pourtant, par ailleurs, il désigne la musique comme «un langage immédiat de l'âme qui nous offre une révélation.» Cf. Chr. W., 1929, No 3, col. 107, 111.

(168) Cf. Ed. d'E. 27, 149. 153. 154.

(169) S. Augustin: In Joann. Ev. tract 80,3 adversus Faustum (éd. Bened. VIII), 19,16.

(170) *A. Vinet:* Theol. pastor. 1854, p. 204.

(171) *Dunkmann:* Religionsphilosophie, 1917, p. 401 ss.

leur engourdissement les ressources de la création physique (Rom. 8,21). La Parole incréée étant devenue chair en Christ d'abord, puis dans l'Evangile, le « Deus otiosus » devient « Deus vivus » (S. Augustin), le Verbum devient oratio, l'indicible devient message, ce qui ne veut pas dire seulement conception rationelle, expression logique, énoncé perceptible, mais action, accomplissement, feu dévorant. Parce qu'elle est révélatrice de Dieu, la parole cultuelle sera chargée des énergies de son Verbe ; elle sera le point où l'Esprit fait irruption hic et nunc dans le monde humain (171*). Une glose que Luther a inscrite en marge de sa Bible, nous prouve, combien le réformateur ressentait la puissance vivante de la Parole: « ce qu'il (Jésus, Mc. 1,22) disait, avait de la vigueur et vivait, comme si cela avait pieds et mains ». « Courant avec vitesse » (Ps. 147,15), réelle uniquement dans l'action, la Parole pénétrera puissamment dans les âmes et, par elles, elle transfigurera le monde. D'une part, la parole cultuelle fait donc ressentir aux croyants la présence réelle de Dieu, l'actualité vivante de celui qui est Esprit et Volonté; d'autre part, ses vertus vitales se révélant dans le saisissement qu'en éprouvent les fidèles, dans l'éveil de leur foi et de leur conscience, la Parole passera de la sphère cultuelle dans le domaine plus vaste de la vie quotidienne et de toute la culture humaine. Cette conception dynamique de la Parole de Dieu est celle du *protestantisme.* La prédication de la Réforme n'était-elle pas grandement préoccupée de faire pénétrer la réalité de la vérité transcendante dans la réalité de ce monde terrestre ? La politique protestante de Zwingle, l'œuvre organisatrice du Bucer, la théocratie de Genève étaient le prolongement et les corollaires de la prédication nouvelle, de même qu'au siècle apostolique les miracles étaient le double du message (Mc 16, 15-18) (172). — La conception *catholique* diffère quelque peu de ce point de vue. Elle envisage la Parole comme une grandeur statique et historique : « locutio Dei attestans » (173). Sa répercussion dynamique dans la foi personnelle ne joue pas un rôle primordial : « Ce n'est pas par la foi que l'âme reçoit la vie divine dans sa plénitude, celle-ci demande à lui être attribuée et transmise de façon spéciale » (174). Autrement dit, la Parole de Dieu n'est pas une va-

---

(171*) *H. Frick:* Theol. Blätter, 1924, col. 149: « Es ist allein der Geist, der aus zeiträumlichen Gelegenheiten Einbruchsstellen des Heiligen macht. »

(172) Cf. *Scherding:* Die Predigtnot der Gegenwart. Monatsschr. f. Past. Theol. 1927, XII, p. 283 s.

(173) *Braun:* Handlexikon der kath. Dogmatik, 1926, p. 338.

(174) *J. Herwegen:* Kirche u. Mysterium: «Das Myst.»

leur absolue. C'est l'Eglise qui, par son témoignage, rend croyable le mystère divin (175).

Si nous voulons étudier la parole sacrée sous ses différents aspects, il nous faudra d'abord tenir compte de la prétention de certains énoncés d'être parole sacrée, alors même qu'ils sont fermés à l'influx de la Parole vivante. Nous examinerons donc en premier lieu la parole cultuelle dans sa qualité infra-religieuse : la *parole magique*. En second lieu, nous nous arrêterons aux différentes étapes du courant descendant. Nous étudierons la parole cultuelle qui, s'éloignant par degrés de son foyer, transmet les inspirations de la Révélation par plus ou moins d'intermédiaires. Et d'abord la *Parole numineuse* qui est une expression primitive et assez inconsciente de la Parole divine. Avançant d'un pas, nous rencontrerons la *Parole prophétique* qui en est la traduction la plus personnelle. La *Parole scripturaire* a pris une forme déjà plus compacte dans les diverses Bibles; enfin, celle qui, reposant sur ces différents sédiments, entreprend d'interpréter la Parole de Dieu à travers la parole pneumatique et la parole biblique : la *Parole herméneutique* qui peut être doctrinale, homilétique, missionnaire, pédagogique ou éthique.

### a. La parole magique.

On peut distinguer deux formes de parole magique, celle qui, chargée d'énergies mystiques, agit sur les choses et les personnes: *la formule d'incantation*, et celle qui, retournant son pouvoir vers la source même de sa puissance, entend exercer son action sur la divinité elle-même : *la formule théurgique ;* la première suit le courant descendant, l'autre obéit à la tendance ascensionnelle. C'est de la première seule que nous parlerons maintenant.

*La formule d'incantation.* Ce sont des mots abstrus, des assonnances dénuées de sens qu'on chantonne sur un ton uniforme en les appuyant de gestes rythmés. Chez les primititfs ces formules accompagnent les jeux et les danses qui sont leur forme de culte. La liturgie de Mithras contient encore de ces vocables insensés. Il en sort parfois toute une *langue rituelle*, un système de rites oraux artificiellement pétrifiés qui demeurent sous la garde des sorciers et qui ne se transmettent d'âge en âge que par une sévère discipline arcane dans des collèges de mages et dans les familles sacerdotales. C'est ainsi que l'ancienne langue védique, repliée sur elle-même, est devenue un idiome sacré. Même recroquevillement

(175) Cf. G. *Mensching:* Kath. Kultprobleme, 1927, p. 32 s.

du sumérien en Babylonie (176). En Perse le Pehlevi, le langage liturgique des Manichéens et des Nestoriens était différent de la langue usuelle. Du temps d'Auguste on ne comprenait plus à Rome le « carmen Saliare ». Le culte d'Isis qui, à Rome, se célébrait en latin comprenait certaines prières de langue grecque. Dans le N. T. des vocables arméniens tels que « maran-atha » et même « abba » peuvent avoir été pris pour des formules magiques (177). Le latin gothique est resté la langue cultuelle de l'Eglise catholique-romaine, l'arabe du Coran celle de l'Islam, l'ancienne langue bulgare celle des Eglises slaves, avant tout de l'Eglise russe, sans que le contenu de ces liturgies ait, d'ailleurs, rien de magique (178). La formule magique repose sur la croyance que ce qui est aligné, agencé, assujetti, peut exercer une puissance sur ce qui est vague et déchaîné. La formule magique, par une simple ordonnance de mots, est capable de conjurer les mille dangers qui entourent l'homme. Quiconque la sait, a le pouvoir de créer et d'anéantir et même d'imposer sa volonté aux dieux. Pour être efficace, le mot magique doit pourtant rester secret. Dans l'épopée finnoise un «tietäjä» (magicien) que l'on presse de livrer des runes magiques, s'exécute, mais il en retient trois petits mots, ce qui la rendra inopérante (179). En Israël les incantations étaient fréquentes, malgré les interdictions de la Loi (Ex. 22, 18 ; Deut. 18, 9 ss. Es. 3, 23 ; Ez. 13, 17 ss ; 1. Sam. 28, 3 ss). Si leur caractère n'était pas, à vrai dire, cultuel, il était pourtant rituel c. à d. que l'instinct cultuel qui se cache dans tout rite, s'y révélait. Le pays est rempli de devins et d'enchanteurs (Deut. 18, 11) ; les grands prophètes eux-mêmes accomplissent des actions magiques, mais ils les pratiquent avec Yahvé. Plus encore : le *nom de Yahvé* lui-même est un mot magique (Ex. 6, 3). L'invocation solennelle du nom de Yahvé («qarah b'schëm Yahvé») était encore la détermination essentielle du culte synagogal. Ce nom est une hypostase puissante (Ex. 30, 27), pénétré d'une vie démoniaque. Il protège les uns (Ps. 20, 3) et anéantit les autres (Ps. 44, 6). Il peut s'insinuer dans un autre être, dans un ange p. ex. (Ex. 23, 20.21), et ses valeurs peuvent être communiquées au peuple. En bénissant l'assemblée le prêtre dépose, substantiellement en quelque sorte, le nom divin sur la tête des enfants d'Israël. Il est par contre fatal de prononcer le nom, quand Yahvé est en colère. Dans la vie cultuelle du peuple d'Israël les paroles

(176) Cf. *Dhorme:* La religion assyro-babylonienne, 1910, p. 260.
(177) Cf. *Clemen:* Rel. gesch. Erkl. des N. T. 1924, p. 156.
(178) Cf. *O. Spengler:* Unterg des Abendl., II, 1922, p. 186.
(179) Cf. *M. Buber:* Die Rede, die Lehre und das Lied, 1920, p. 106.

d'incantation se confondaient avec les hymnes de louange et les prières ; le clergé gardait pieusement le trésor des paroles sacrées ; des initiés veillaient à ce que la formule ne fût pas changée d'un iota, l'efficacité du sortilège dépendant de l'exactitude de sa teneur (180).

Le *christianisme* a, lui aussi, adopté la croyance de toute l'antiquité en la puissance du nom ; le nom passait pour être le double, l'ombre ou l'esprit de la personne. Dans les premières Eglises le nom du dieu cultuel, du Christ, était considéré comme d'essence divine et dynamogène. La prédication, les prophéties, la glossolalie, la prière, les guérisons, les exorcismes, les miracles, les sacrements, l'onction et même les fonctions les plus journalières « en parole et en oeuvre » (Col. 3, 17) étaient placés sous l'invocation du nom de Jésus-Christ (Mc. 9, 38 s ; 16, 17 ; Matth. 28, 19 ; 7, 22 ; Luc 9, 49 ; Actes 2, 38 ; 3, 6 ; 4, 7 ss ; 8, 16 ; 16, 18 ; 19, 13 ; 1 Cor. 5, 4 ; Jacques 5, 14). Dans le passage Phil. 2, 9 ss la conception magique du nom peut avoir au moins coloré la pensée de S. Paul : « le nom qui est au-dessus de tous les noms » contraignant les démons à fléchir le genou devant le Kyrios. Il convient pourtant de dire que cette superstition du nom avait, chez Paul, comme contrepartie la foi dans la puissance spirituelle du Christ, c. à d. un correctif religieux sublimant le réalisme mystique de l'apôtre et les instincts magiques de l'époque (181). De même que, dans les Mystères païens, la gnose consistait dans le fait de connaître le nom du dieu ce qui, aux degrés supérieurs, signifiait: sonder son essence, aux degrés inférieurs : connaître la formule d'incantation se rattachant au nom divin, ainsi la gnose que le Christ johannique transmet aux siens, est une révélation du nom de Dieu (Jean 17, 3). Le nom du Christ, dont l'énonciation accompagne le baptême, était censé s'imprimer dans l'être du néophyte comme un sceau («σφραγίς») de même que, dans les Mystères de Mithras, on marquait par le tatouage ou au fer rouge (181*) le nom du dieu ou son signe symbolique sur le corps de l'initié. Cette empreinte réelle ou symbolique asservissait à son dieu le stigmatisé ou le baptisé et le protégeait, comme une amulette, contre les assauts des démons. Dans la piété vulgaire la superstition du nom du Christ s'épaissit de plus en plus, et même les grands théologiens en glorifiaient les vertus miraculeuses et exorcisantes (182). Au

(180) Cf. *A. Causse:* Les plus vieux chants de la Bible, 1926, p. 82 ss.

(181) Cf. *Heitmüller:* Namenglaube im N. T. RGG IV. 663.

(181*) Cf. *Tertullien:* De praescript. haeretic. 40.

(182) Cf. *Origène:* contra Celsum I, 6. 25. III. 24. *Tertullien:* Apol. 23. *Irénée:* II. 49,3. *Justin Martyr:* Dialog 30, 35, 85, 90. II. Apol. 6. 8.

nom du Christ s'ajoutent d'autres paroles sacrées : le N. Père, la règle de foi. Le secret dont on entourait la « traditio » et la « redditio symboli » dans la mystagogie catéchétique de l'ancienne Eglise, en suppose le caractère magique. S. Ambroise, S. Athanase, préconisent le symbole apostolique comme préservatif contre la tentation (183). S. Augustin recommande aux catéchumènes de le réciter journellement pour se prémunir contre l'emprise des démons. C'est ainsi qu'encore au 19. s. Loehe, le patriarche luthérien, ordonna aux possédés qui réclamaient son assistance, de réciter le symbole. Dans l'Eglise cath.-rom. les paroles de bénédiction revêtent une apparence magique, quoique, en principe, ce soit la puissance transcendante qui, par l'organe de la parole sacerdotale, confère le caractère sacré aux choses et aux hommes. Les paroles de l'institution de la cène, opérant dans la messe la transsubstantiation des espèces, peuvent également être considérées comme une formule magico-religieuse. Le N. Père et l'Ave sont souvent employés comme paroles prophylactiques contre le danger et la mort et préservent de l'enfer et du purgatoire. Chez les *protestants* le dogme de l'inspiration littérale de la S. Ecriture a également favorisé certains abus magiques de la Parole biblique. A l'aspect magique des sacrements se substitue l'aspect magique de la Parole. Il y aurait une étude curieuse à faire sur la transformation du sens de la *citation* biblique dans la prédication des réformateurs et dans celle de l'orthodoxie luthérienne et réformée. Quand Luther citait un passage biblique, ce n'était pas pour étayer sa foi, au contraire sa foi, toute illuminée par les rayons de la révélation biblique, était le critère primordial et possédait « l'ἐξουσία » décisive que venait confirmer, comme une réponse tombée du ciel, le verset de l'Ecriture sainte. La seconde génération du protestantisme substitua la lettre biblique à la personnalité chrétienne nourrie de la moëlle biblique : la foi fut subordonnée à la lettre sacrée qui bloquait l'Esprit. Ainsi soustraite au courant vital et à la finalité de la révélation, la parole biblique se vit elle-même, malgré les dynamies qu'elle renfermait, réduite à l'ignomonie d'une parole magique. Pour les réformateurs la citation biblique était : « dictum probans », pour l'orthodoxie : « dictum dominans » (184). Somme toute, dès que la parole sacrée est vénérée pour elle-même comme un phénomène statique, au lieu d'être une puissance dynamique qu'il convient de recevoir directement de la grâce de Dieu et par la foi, elle risque de devenir une parole magique (185). Dans le Grand Catéchisme,

(183) *Ambroise:* de virg. 3,5. *Athanase:* Vita Antonii, 25.

(184) Cf. *L. Fendt:* Der luth. Gottesd. des 16. Jahrh., 1923, p. 239, 240.

en parlant du baptême, Luther en appelle, précisément pour combattre un préjugé magique, à la Parole de Dieu, en tant qu'elle renferme le nom de Dieu (186) c. à d. comme étant le principe absolument spirituel.

### b. La Parole numineuse.

Si la parole des cultes spiritualistes se dégage de l'enveloppe magique, elle ne lui en emprunte pas moins des suggestions formelles. L'accumulation de certaines assonnances, un rythme régulier, la monotonie voulue des refrains, le parallélisme des stiches, des retardements inattendus, des poussées soudaines interrompent la séquence des idées; tous ces moyens émotifs de la cérémonie magique se retrouvent dans des formes cultuelles dont on ne peut nier l'inspiration religieuse: dans la litanie, la psalmodie, la prière chorale, le chant alterné et même dans la prédication. C'est ce que nous appellerons la *tonalité numineuse*. Elle s'explique par l'action de la Parole divine. En face de Dieu et comme porte-parole de l'Eternel, l'homme mettra instinctivement une sourdine à ses énoncés cultuels, ou bien il fera éclater en accents enthousiastes l'allégresse que lui communique le sentiment de sa communion avec Dieu. Le timbre de la voix se modifie selon que le «numen tremendum» fait frémir l'âme ou que le «numen fascicans» remplit son coeur de ferveur. M. Paul Valéry désigne comme « le réel d'un discours cette couleur et cette chanson d'une voix ». Le « Kanzelton » de certains prédicateurs n'est souvent qu'une traduction malvenue d'un réel sentiment de présence. En Alsace, avant 1870, la prononciation du cantique et du verset biblique comportait des intonations bizarres. Ce n'étaient pas celle du dialecte, que l'on considérait comme trop vulgaire, ni celle du bon allemand dont on avait perdu l'écho vivant. Il en résultait un idiome réservé au sanctuaire. La diction change de ton, quand elle a pour substrat la Parole divine. Une dynamie surnaturelle chargeant d'une substance ineffable la parole cultuelle, le texte biblique devient une psalmodie, le chant un cantique, le discours une homélie, le débit une déclamation. C'est ainsi qu'on conçoit la Parole dans les

(185) Cf. *G. Mensching:* Kath. Kultprobl. 1927, p. 31.

(186) Ed. d'E. 21, 129 ss.: «L'eau seule ne pourrait le faire (accorder une vertu indicible), mais la Parole le fait, et le fait que le nom de Dieu s'y trouve («dass Gottes Namen darin ist»). Car là où est le nom de Dieu, il doit y avoir vie et salut.»

Eglises d'Orient. La Bible n'est pas un livre, mais en quelque sorte une action sacrée. Ce qu'on en lit dans le culte n'est pas qu'une lecture, mais l'événement même. Cette lecture évitera les éclats, elle prendra un accent impersonnel, le lecteur se sachant l'organe de la Parole. — Autre exemple tiré de la liturgie latine: le *choral* n'est pas qu'une association de sons et d'accords; la courbe même de la mélodie semble, en montant ou en descendant, en retardant ou en accélérant le mouvement, se plier à une impulsion transcendante. Le chant grégorien et le psaume huguenot ont un instinct tout particulier de ces nuances. Dans l'hymne «Malek eljon» que la synagogue entonne à la fête du N. An, il est dit: « Toutes les puissances des lieux très hauts murmurent à voix basse : Yahvé est roi. » Le «aaah!» dans le passage Upanischad 4,29, la syllabe «oom» dans la mystique hindoue (187), l'«évohé» du Mystère dionysiaque, le style liturgique des psaumes, la poésie gnomique des Proverbes, le langage oraculaire des prophètes nous offrent des types variés du langage numineux.

On remarque également le *style rythmique de certains passages néotestamentaires.* Si la mesure est une invention humaine, le rythme est un don du créateur. La structure des morceaux rythmiques du N. T. recèle quelque chose d'irrationnel. On y pressent une contribution incommensurable du Logos divin. Qu'ils aient été composés en vue du culte, ou qu'ils en soient l'écho littéraire, ils trahissent le fait qu'ils étaient dits sous le regard du Kyrios. On retrouve ce sentiment numineux dans les épîtres pauliniennes qui n'étaient pas que des lettres familières, mais un message solennel de la Parole: Rom 11,34—36; 1. Cor. 15,55; 2. Cor. 9,10; Col. 3,18—4,1; 1. Cor. 13,1.2; 1. Cor. 11,2—16; cf. 1. Pierre 3,10—12; 4,11. On retrouve le même style dans les oracles eschatologiques de l'Apocalypse, mais ce sont surout les Evangiles et particulièrement les discours de Jésus qui contiennent des complexes strophiques et des cadences significatives. Les strophes de l'instruction sur les trois bonnes oeuvres (Matth. 6,1—18) culminent dans le même refrain (V. 4, V. 6, V. 18). Songeons encore aux 8 béatitudes, aux 8 «malheur à vous!» (Matth. 23). On pourait enfin citer la tournure hiératique des discours du Christ johannique. « Ces textes sont moins une oeuvre littéraire, qu'une fonction directe de la vie religieuse. » L'oracle s'est insinué dans la liturgie. Les Evangiles sont rythmés, « parce qu'ils constituent le poème liturgique du salut », et le récit de la mort de Jésus, qui, dans le

(187) Cf. *R. Otto:* Aufsätze das Numinose betr. 1923. Numinose Urlaute, p. 11.

Mystère chrétien, concentre l'économie du salut, est tout spécialement «le programme d'une commémoration rituelle» (188). — L'instinct du rythme est très vivant aussi dans la *Liturgie romaine.* C'est, mis au service de la prière chrétienne, un héritage des Grecs qui avaient non seulement l'oreille très fine, mais aussi « le sens avisé d'une cadence harmonieuse de la pensée et des états d'âme » (189).

On retrouve le sentiment numineux de la Parole dans la *traduction de la Bible par Luther.* Le réformateur considérait la translation des écrits bibliques dans la langue du peuple comme un ministère de la Parole et comme un message cultuel. Le rythme de sa diction, l'enlacement des mots, le mouvement de leur cadence, nous transmet l'écho continuel du sentiment de présence qui planait au-dessus de son travail d'interprète. Les orthodoxes luthériens ont déclaré inspirée cette traduction. Nous partageons cette opinion, si par inspiration on veut entendre le pneumatisme de l'ensemble et non la théopneustie du détail.

Nous démêlons une intuition analogue de la parole numineuse dans le fait que le calvinisme n'admettait primitivement que le *chant des psaumes* comme chant cultuel, lui seul étant biblique et lui seul traduisant dignement la majesté de Dieu et la gravité du service divin. Bucer aussi dit dans son manifeste : « Grund und Ursache der Neuerungen... » : « Nous n'admettons aucune prière ni aucun chant qui ne soit tiré des Ecritures » (190). J. Zwick, le réformateur de Constance, entreprit de réfuter cet exclusivisme dans la préface qu'il donne à son recueil de cantiques (191). Il objecte aux rigoristes que le S. Esprit offrait aux hommes des dons divers et qu'il convenait de plutôt saisir l'esprit de la Bible que la lettre ; autrement dit, il défend les droits de la poésie religieuse subjective, si elle est inspirée par l'esprit biblique (192).

Schleiermacher ressentait également le caractère numineux de la Parole sacrée ; il stipule que la liturgie revête un *caractère supratemporel;* elle ne devait pas être d'aujourd'hui et son plus grand défaut serait d'être moderne (193). Il serait puéril de vouloir moderniser, dans les cantiques classiques du 16. et du 17.

---

(188) *Loisy:* Journal de Psychologie, 1923, numéro du 15 mai, p. 405 ss.

(189) *O. Casel:* Jahrb. f. Lit. Wiss., III, 8.

(190) cité par *Th. Gérold:* Les plus anciennes mélodies de l'Eglise protestante de Strasbourg, 1928, p. 39, 1524, Fo 58.

(191) Vorred zuo beschirm u. erhaltung des ordentlichen Kirchengesangs. Cf. *Wackernagel:* Das deutsche Kirchenlied, 1841, p. 794-797.

(192) «verstand der gschrifft». Cf. *Cherbuliez:* Zwingliana, 1926, II.

(193) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. Ed. Frerichs, 1850, p. 166.

s., les formes archaïques, tant qu'elles sont compréhensibles (194), de même que, dans la confession des péchés de Th. de Bèze, la tournure ancienne : « accorde-nous aussi et nous augmente » nous transmet le frisson que les austères prophètes de Genève éprouvaient en face de la sainteté divine.

M. Otto (195) cite diverses expressions *musicales* de la parole numineuse : l' « Incarnatus » de la Messe en si de J. S. Bach, le Ps. 2,11 composé par Mendelsohn, le « Populo meus », de Thomas Luiz qui contient une alternance curieuse du trishagion chanté par l'un des choeurs en grec, par l'autre en latin. Ces compositions se chantent en sourdine et comportent une « suspension d'Animus, pour laisser chanter Anima », (P. Claudel), « une suspension de l'intelligence, elle-même sommée brusquement de ralentir son activité propre en vue de ne pas gêner les activités (nous dirions volontiers les réactions) profondes qui annoncent par un certain branle-bas qu'elles sont prêtes à entrer en scène » (196). Suspension de la pensée: les Papous de la Nouvelle-Guinée disaient à leur missionnaire : « Quand nous chantons, nous ne voulons pas réfléchir, mais uniquement être émus » (197). Cette suspension peut même être un évanouissement complet de la parole. On pourrait qualifier de parole numineuse le *silence* chargé de révélations qui est le contre-point de la Parole créatrice. Ce qu'aucune parole ne peut plus transmettre, quand la messe atteint son apogée, le silence le fait passer dans l'être des fidèles.

### c. La Parole prophétique.

Si Dieu se sert de la parole humaine, elle en devient inspirée et enthousiaste, extatique peut-être. Cette parole prophétique est l'expression la plus immédiate de la Parole divine. Elle est peu fréquente dans le culte, d'abord parce que les prophètes qui en sont les organes, sont d'habitude des solitaires dont la piété individualiste et audacieuse risque de heurter les instincts grégaires et la terne religiosité des assemblées. De plus, la forme plus ou moins déréglée de leur message menace de faire éclater le cadre savam-

(194) p. ex. «gülden» en «golden» dans le cantique de P. Gerhardt: «Die güldne Sonne», ou dans celui de J. Scheffler: «du güldner Mund».

(195) *R. Otto:* Das Heilige, 1923,11, p. 83, 84.

(196) *H. Brémond:* Poésie et Prière, 1926 (16. éd.). Tout ce que M. Brémond dit de la poésie pure, nous pouvons l'appliquer à toutes les expressions cultuelles de la Parole numineuse.

(197) *Kessler:* Das K. Lied in Neu-Guinea. MGK. 10-11, 1927, p. 245.

ment bâti des cultes institutionnels. La voix des prophètes a enfin des intonations subversives ; ses cuivres détonnent dans la symphonie pastorale des petits sentiments ressassés à l'infini dans les maisons de Dieu. Il se trouvera toujours dans le sanctuaire reconnu un Amatsia qui dira au prophète : « Homme à visions, va-t-en... ne continue pas à prophétiser à Béthel, car c'est un sanctuaire du roi » (Amos 7,10 ss). Les porte-parole de l'Eternel préfèrent en effet élever leur voix au carrefour des rues, au bord du lac, voire même dans le désert et fuient la pénombre endormie de la Synagogue ou la zone tempérée des églises. L'inspiration étant un véritable état de possession, la Parole sera comme la mainmise (Ez. 1,3) de Dieu sur le sujet, la dynamie par excellence, la Réalité, la Vérité, la Vie qui tantôt baptise de feu les âmes élues (Luc 3,16), tantôt étend sur elles la paix comme un fleuve (Es. 66,12). Cette irruption de la Parole ne s'épuise pas dans une expérience interne de l'homme : la gnose devient message (1 Cor. 2, 6.7). Le Verbe se rue en un torrent de paroles que le possédé de Dieu ne ressent pas du tout comme un énoncé réfléchi de son propre fond (Jer. 15,16), mais comme un jet de vitalité qui le traverse et fait couler de ses lèvres les Paroles de l'Esprit pénétrantes et fécondes (1 Cor. 2,4; Mc. 13,11; Luc 12,12; Matth. 10,20). Si tant est que la parole prophétique est un reflexe direct de la Parole divine ne supportant que difficilement les détours et les arrêts que lui imposeraient des institutions cultuelles arrêtées une fois pour toutes, alors se pose l'alternative suivante : Ou bien la parole prophétique choisit, pour s'affirmer, un cadre cultuel qui, lui-même, est encore souple : elle s'épanouira dans de jeunes Eglises comblées de charismes, dans des sectes où la spontanéité religieuse ne risque pas de rompre l'équilibre liturgique, indispensable à l'édification de grandes assemblées. Ou bien la parole prophétique, expression immédiate de la Parole divine, s'adaptera à tel élément du culte qui lui est apparenté et qui pourra en quelque sorte lui servir de passe-port dans l'Eglise organisée. Dans le premier cas nous nous trouvons en face de la *prophétie conventiculaire*, dans le second cas nous voyons la *prédication* s'offrir comme tutrice légitime à la parole prophétique.

### α. *La prophétie conventiculaire.*

Elle n'était pas un charisme exclusivement juif ou chrétien. Dans la description du Mystère bacchique, Tite-Live (198) nous

(198) *Tite-Live* XXXIX, 13,12.

parle d'hommes prophétisant à grands gestes « velut mente capta ». Virgile nous parle du délire sacré de la Sibylle de Cumes (199). L'archiprêtre d'Isis « vaticine » (200) en s'adressant au néophyte. — Pour S. Paul la prophétie n'était pas une divination magique dans le genre de celle d'Agabus (Act. 12,28), mais un message inspiré s'épanchant dans un culte où toutes les manifestations charismatiques s'affirmaient encore librement (1. Cor. 12,10; 14,29 ss.). La prophétie se double parfois de visions, mais, aux yeux des apôtres, ces révélations visaient à des fins raisonnables, didactiques et parénétiques (1 Cor. 14,31 ; Act. 15,12). Cette intention édifiante de la prophétie dépend cependant de l'ordre qui règne dans le culte. Le conflit entre la spontanéité pneumatique et l'ordre cultuel qui s'annonçait à Corinthe, ne sera évité que si les inspirés consentent à prophétiser « chacun à son tour » (1 Cor. 14,27).

Le don des langues n'est, lui non plus, un phénomène spécifiquement chrétien. En Israël, les prophètes de Rama avaient pratiqué la glossolalie (1 Sam. 10,5 ss ; 19,20 ss). Plutarque désigne par «γλῶσσαι» les divinations de la Pythie (201). Lucien (202) signale certaines explosions de l'Esprit, dans lesquelles il croit discerner des assonnances hébraïques ou phéniciennes. La glossolalie passait pour être le langage des anges (1 Cor. 13,1) (203). Dans le récit de la Pentecôte elle nous apparaît comme une prophétie miraculeuse en langues étrangères (Mc. 16,17) ; elle est comptée parmi les critères de l'apostolat. Peut-être le «maran atha» (1. Cor. 16,22) est-il un dernier vestige de discours glossolaliques. S. Paul, quoique doutant de sa fécondité édifiante, y voit pourtant une parole sacrée; elle est, de même que l'interprétation des langues, un charisme. Mais le fait même que cette manifestation pneumatique a besoin d'une clef exégétique, nous interdit de voir en elle une expression normale du service divin, attendu que c'est précisément l'irrationalité du phénomène qui promet la communion divine. On a revu cet enthousiasme extatique dans de nombreuses sectes d'illuminés, en dernier lieu dans les assemblées revivalistes du pays de Galles (1905) et dans un mouvement qui d'Amérique passa à Cassel en Allemagne (1907). On a prétendu que la glossolalie s'est maintenue dans le culte sous la forme de la musique religieuse.

---

(199) *Virgile:* Enéide, VI. 45, 77.
(200) *Apulée:* Metam. XI, 16.
(201) *Plutarque:* De pyth. orac. 24,406.
(202) *Lucien:* Peregrinus Proteus ?? 13.
(203) Cf. *Poimandres,* I, 26.

La fugue de J. S. Bach n'est-elle pas le jaillissement d'un sentiment religieux dont la parole est incapable d'exprimer l'inspiration ?

### β. *La prédication inspirée.*

Pour avoir droit de cité dans le culte, la parole prophétique peut en second lieu se greffer sur la prédication. Nous ne nous arrêterons donc pas à la prédication elle-même — elle est un dérivé secondaire de la Parole — mais à la parole prophétique en tant que coefficient de la prédication institutionnelle ; autrement dit, nous nous en tenons au premier degré de l'inspiration. Dans la prédication des premières assemblées chrétiennes nous distinguons encore l'élément métaphysique, le Pneuma sous l'enveloppe cultuelle. Tirée de l'inspiration par un travail bref de l'esprit, la parole s'embrase ; les pensées qu'elle produit sont transfigurées par une réalité vivante ; les mots en deviennent expressifs ; la chose essentielle en jaillit ; la vérité même la plus archiconnue, apparaît rayonnante. Ce transport n'est pas uniquement d'ordre psychique, mais avant tout de nature pneumatique. Le passage 1 Pierre 4,11 nous offre les deux critères de la prédication prophétique : « oracles de Dieu » — « selon les forces que Dieu communique ». Les premiers missionnaires chrétiens ne se proposaient pas de propager une religion, mais d'annoncer la Parole, celle-ci étant le seul organe par lequel l'Eternel se révélait. S. Paul peut prétendre être un apôtre du Seigneur (2. Cor. 2,1-10), parce que sa « prédication ne repose pas sur des discours persuasifs de la sagesse, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance » (1 Cor. 2,4). Le pastor Hermae (204) désigne comme indice de la puissance prophétique le fait que l' « Ange de l'Esprit prophétique » emplit l'élu de pneuma. Notre époque ayant, plus que le romantisme du 19. s., le souci de la réalité objective, a émis le principe que le message de Dieu importait plus que le témoignage de l'homme, si fervent soit-il, et qu'il ne s'agissait donc pas de produire des paroles sur Dieu, mais d'annoncer la Parole de Dieu, celle-ci se prêchant elle-même et, comme le prédicateur ne peut pas se dispenser d'énoncer aussi des réflexions sur Dieu, celles-ci sortiront également du fond même de Dieu. Pour nous la controverse concernant l'efficacité de la prédication, qui opposait Joachim Lange, le champion du piétisme de Halle, et E. V. Loescher, le protagoniste du luthéranisme orthodoxe (205), n'a plus

(204) mand. XI, 9.

(205) *M. Schian:* Orthodoxie u. Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912, p. 86 s.

de raison d'être. Si le premier exigeait du prédicateur le critère de la piété subjective et même d'une régénération visible, s'il émettait la thèse : « nullus impius potest Verbum Dei debito cum fructu docere », si l'autre affirmait, par contre, la valeur intrinsèque du message doctrinal et déclarait inadmissible, « ut orthodoxa doctrina a subjecti pietate dependere credatur », nous combinerons aisément les deux points de vue en montant au plan supérieur et en stipulant que les expériences personnelles, d'une part, l'annonce des données objectives, de l'autre, soient, les unes et les autres, puisées aux sources même de toute révélation. La controverse s'est, mutatis mutandis, reproduite de nos jours. Si, d'une part, les écoles mystiques ou subjectivistes de Schleiermacher et de Ritschl font remonter l'efficacité du sermon à l'expérience religieuse ou à l'envolée lyrique du sujet, l'école de K. Barth la fonde uniquement sur les évidences objectives. Il nous semble que la subjectivité personnelle et l'objectivité biblique sont, l'une et l'autre, les véhicules de l'Esprit. Comme message la prédication est objectivité subjective ; comme témoignage elle est subjectivité objective. Autrement dit, la prédication — nous préciserons : la Parole prophétique — ne révèle pas seulement Dieu par la bouche de l'homme, mais elle montre aussi ce que Dieu, par la Parole, peut faire d'un homme » (206). Si le principe de la vie surnaturelle, le nom de l'Eternel (Es. 30,27), fusionne, comme en un torrent de feu, les éléments subjectifs et objectifs du message homilétique, alors la question de savoir, si la prédication, pour être cultuelle, peut aussi être didactique, moralisante ou missionnaire, se pose tout aussi peu que celle de savoir quelle conception philosophique ou théologique se trouve à sa base. En dernière analyse, le thème du sermon est aussi indifférent que son intention, sa forme est aussi peu importante que le talent individuel qui s'y déploie : la seule chose nécessaire, c'est que Dieu y fasse entendre sa Parole vivante. Il serait intéressant d'étudier à ce point de vue les monuments de la prédication classique, avant tout les sermons qui n'étaient pas écrits avant d'être dits et qui furent, en quelque sorte, pris sur le vif par des auditeurs ou par des tachygraphes. Il est vrai que, dans ces documents, il nous manquera toujours un élément de ce qui constitue la parole prophétique : son effet acoustique ; on n'y entend plus la vibration de la voix, on n'y sent plus la chaleur communicative de la diction. On saisit cependant, chez S. Augustin p. ex., l'intensité de la diction prophétique ; on a le

(206) *P. Scherding:* Die Predigtnot der Gegenwart. Monatsschr. f. Pastoraltheol., 1927, 12. p. 264.

sentiment, que telle pensée que l'on a souvent rencontrée ailleurs, est émise pour la première fois, tellement elle nous semble simple et profonde, primesautière et chargée de sagesse séculaire, d'une humilité touchante et d'un héroïsme agressif. Le prédicateur moyen n'atteindra jamais, il est vrai, l'élévation de la prédication d'un S. Bernard ou d'un Luther; il n'y est pas non plus appelé. Il s'agit de deux fonctions qui s'accomplissent sur deux plans différents: le prophète est l'esclave déchaîné de la Parole, le prédicateur ordinaire est le ministre attitré du S. Evangile. Aucun prédicateur ne voudra cependant renoncer à ajouter, dans la mesure du possible, le charisme de la parole prophétique au paradigme de sa prédication institutionnelle. Il demandera à Dieu le don surérogatoire de l' ἐξουσία car, comme le disait Joach. Lange: « Si ne orare quidem potest, quomodo poterit perorare ! ».

Ajoutons que, selon la conception de l'Eglise antique, *l'hymne religieuse* est estimée avoir la même puissance évocatrice que la parole prophétique (207). Pendant qu'on chante, les mauvais esprits quittent l'homme. C'est le Logos lui-même qui élève sa voix dans celle du fidèle qui chante, comme dans la parole du prédicateur inspiré.

### d. La Parole scripturaire.

Voulant durer, toutes les religions s'efforceront de rendre impérissable et définitive la révélation qui les a fait naître. A cet effet elles retiennent par l'écriture, c. à d. par le procédé synthétique de l'image, les valeurs discursives de la Parole parlée. En la gravant sur des tables de pierre et d'airain, ou en les consignant dans leurs Bibles, elles la rendent visible et suprahistorique. Dieu, ayant parlé, parle encore et toujours. Autrement dit, si la prophétie et l'hymne existent avant les livres saints, le culte n'est pas le déploiement de la révélation biblique, mais sa prémisse. Dans le christianisme primitif p. ex., les écrits du N. T. ont puisé dans la tradition orale du culte (208). Les plus anciennes liturgies ne sont pas les plus bibliques ; elles contiennent des éléments pneumatiques que les liturgies élimineront dans la suite, pour s'en tenir plus fidèlement aux formules bibliques. On rencontre p. ex. dans d'anciennes liturgies un trishagion qui ne s'inspire pas de celui d'Esaïe : « Saint Dieu, saint Puissant, saint Immortel » (209). Il

(207) *Wetter:* Das altchristl. Myst., 1921, p. 167.
(208) *A. Duhm:* Gottesd. im ältesten Christent., 1928, p. 24.
(209) Cf. *H. Lietzmann:* Messe u. Herrenmahl, 1926.

est vrai que la Parole écrite enserre la Parole vivante dans un canon sacré, afin de rendre intangible sa sainteté et substantielle sa vérité. Grâce à cette incarnation, la Parole divine se confond avec la Sainte-Ecriture. L'Avesta se dit envoyé du ciel; Ezéchiel reçoit la révélation sous une forme livresque ; il avale le rouleau divin (Ez. 3, 1-3). Le Talmud raconte que Moïse reçut la Loi directement de la main de l'Eternel, volume par volume. Dans l'ode de Salomon 23, il est question d'une lettre tombée du ciel (210). La doctrine chrétienne a enseigné, dès le 1. s. (Hermas), l'inspiration verbale du N. T. et, malgré Marcion, de l'A. T. Les auteurs bibliques ne sont pas seulement « les cordes de la lyre », sur lesquelles passe l'archet divin (Justin Martyr), ou « la flûte » que fait chanter le souffle du Pneuma (Athéganore), mais le calame du S. Esprit (211). Leurs prophéties n'annoncent pas seulement le Messie, mais passent pour être de véritables oracles. Jer. 31,15 fait pressentir le massacre des innocents ; Osée 11,1 la fuite en Egypte ; Ps. 22,19 le partage des vêtements du Christ crucifié, etc. Les philosophes néoplatoniciens et néopythagoriciens avaient la même conception métaphysique du livre sacré et canonisaient les écrits de leurs maîtres. Enfin, les papyri hellénistiques contiennent une littérature hermétique qui se disait révélée.

S'étant éloignée de sa source, la Parole écrite n'a plus la spontanéité primitive. Concrétés en un corps de vérités surnaturelles, les documents littéraires réclament une adhésion intellectuelle de la part des croyants et une reproduction invariable des textes reçus. Alors l'inspiration s'y glace; mais, quoique canalisée, la Parole coule toujours et ses dérivés scripturaux demeurent encore une donnée sacrée. Pour les Eglises chrétiennes la formule : « il est écrit » équivaut à l'affirmation : « le Seigneur dit ». Cette identité est tellement ancrée dans la conscience protestante que la vision elle-même peut prendre la forme d'une révélation biblique. Voici le témoignage d'un nommé Bradley : « Tout à coup j'eus l'impression que l'on plaçait devant moi le N. T. ouvert au passage: Rom. 8 et une chandelle me permit de lire en pleine lumière les vv. 26 et 27. Je lus... » (212). Même si nous n'admettons pas la théopneustie intégrale, la révélation biblique reste une expression classique de la Parole de Dieu, parce que, permettant à notre foi de s'insérer dans un système d'évidences, elle garantit aux âmes le sentiment de la présence réelle de Dieu.

(210) Les odes de Salomon sont un recueil de cantiques gnostiques. Cf. *H. Gressmann*, Sitz. Ber. d. preuss. Akad. d. Wiss., 1921, p. 620 s.

(211) Cf. *A. Sabatier:* Esqu. de philos. rel. 1897, p. 98.

(212) *W. James:* Exp. rel. trad. Abauzit. 1906, p. 162.

Dans ces conditions, le *culte* aussi aura recours à la parole écrite. Il est vrai qu'il risque de raidir les formes souples de la révélation vivante, en englobant la Parole dans les cadres d'une tradition liturgique. Les textes bibliques ne trahissent-ils pas, eux-mêmes, déjà un processus de congélation à la fois littéraire et liturgique? M. Causse a, p. ex., analysé le passage progressif de l'ancienne poésie cultuelle d'Israël à des formes littéraires peu à peu stéréotypées (213). Toujours est-il que le culte entend communiquer aux fidèles le sentiment de présence en faisant entendre la Parole. Nous en retiendrons deux usages: la *lecture biblique* et *l'hymne d'inspiration biblique.*

### α. *La lecture biblique.*

La lecture biblique est une première application cultuelle de la révélation scripturaire. Lue, la Parole reprend de la voix et un peu de spontanéité que sa fixité scripturaire lui a fait perdre. D'autre part, elle conserve l'autorité qui lui a valu sa canonisation biblique. Dans les *Mystères helléniстiques,* la lecture de textes sacrés était censée augmenter le « θεῖον » dans la personne du lecteur (214). La *Synagogue* fait largement usage de la lecture. On lit le Pentateuque en 52 divisions (« paraches ») ; pour ces lectures les membres de la communauté relayent le chantre. Lorsqu'on ouvre la thora, on se souvient de la parole : Nombres 10,35 : « Quand l'arche partait, Moïse disait : Lève-toi, Eternel ! et que tes ennemis soient dispersés ». Cela est une identification de la Parole avec l'Eternel lui-même et sa présence donne le frisson au peuple. La thora « est toujours entourée d'un groupe d'hommes qui lui rendent leurs services avec une affection fervente » (215). A la lecture de la Loi s'ajoute une « Haftara », lecture de morceaux tirés des prophètes. La *primitive Eglise* observa cette tradition juive (1. Tim. 4,13 ; Cf. Matth. 24,15). Chaque *messe catholique* comporte une lecture de l'Epître (216) et de l'Evangile. C'est Dieu qui s'y fait entendre. « Dieu répond à nos prières, lorsque, dans les lectures bibliques, sa sainte Parole nous est annoncée. A nous de faire le silence et d'ouïr » (217). Après la lecture, ayant conscience d'avoir reçu un don divin, l'assistant dit : « Deo

(213) *A. Causse:* Les plus vieux chants de la Bible. 1926.
(214) *Reitzenstein:* Die hell. Myst. 1920, p. 109.
(215) *E. Schubert-Christaller:* Der Gottesdienst der Synag., 1927, p. 22.
(216) Parfois aussi de l'A.T. des Actes ou de l'Apocalypse.
(217) Betende Kirche (M. Laach), 1926, p. 195.

gratias ! » Et recevant en quelque sorte le Seigneur au milieu d'eux, les diacres, avant la lecture de l'Evangile, disent : « Gloria tibi, Domine ! ». « Dans l'Evangile c'est donc le Seigneur lui-même qui nous parle, par ses discours et ses oeuvres, par ses paraboles et ses miracles, lui, la Parole éternelle du père » (218). — Dans le culte *protestant* la lecture affecte deux formes : Elle est d'abord *lecture liturgique* faite à l'autel, puis *lecture du texte* interprété par la prédication. Ces deux lectures sont d'ordinaire coordonnées, celle faite à l'autel éclairant celle faite en chaire.

I. — *La lecture liturgique* comprend souvent un texte de l'A. T. et un autre du N. T. Dans le « Nouvel Evangéliaire » qu'il a destiné à l'Eglise de Suède, M. Linderholm, suivant une tradition de l'ancienne Eglise, envisage quatre lectures: la Prophétie, le Psaume, l'Evangile et l'Epître (219). Dans certaines Eglises réformées la lecture liturgique, indépendante du texte de la prédication, s'étend sur toute l'année religieuse. Dans l'Eglise anglicane on lit ainsi la Bible entière dans le courant d'une année, le Psautier dans le courant d'un mois. Nous compterons parmi les lectures liturgiques du service protestant non seulement ces morceaux variables, mais aussi certaines récitations statutaires de textes bibliques, celle de la Loi ou de son résumé néo-testamentaire, celle des paroles de l'institution des sacrements, celle de la bénédiction aronite et même celle du N. Père. En tant qu'oraison la prière dominicale est évidemment de tendance ascendante, mais, enseignée par Jésus et répétée solennellement dans chaque culte, elle peut passer pour une Parole, sacrée entre toutes. A ce propos, nous rejetons comme un manque de goût et de respect toute altération du texte biblique par des interpolations dogmatiques ou des amplifications onctueuses. On peut aussi regretter la modification du texte des paroles de l'institution de la cène dans le Canon de la Messe : « accepit panem in *sanctas et venerabiles manus suas* et *elevatis oculis...* » « novi et *aeterni testamenti* », « *mysterium fidei* », hunc *praeclarum* calicem ».

II. — *Les textes de la prédication.* La Synagogue connaissait déjà la coutume d'emprunter à un texte sacré le thème de l'allocution. L'Evangile de Jésus et la prédication missionnaire de S. Paul se conformèrent à cet usage. La Réformation le reprit. Les textes ne sont pas prescrits dans les Eglises réformées ; ils le sont chez les luthériens, formant deux cycles annuels de *péricopes,* correspondant à ceux de l'Epître et de l'Evangile que la messe prévoit

(218) Betende Kirche, p. 197.

(219) *E. Linderholm:* Das neue Ev. Buch; trad. Reissinger = Otto, 1924.

pour chaque dimanche et pour chaque jour de fête de l'année. A ces deux séries d' « anciennes péricopes », certaines Eglises en ajoutent d'autres. Dans leur ensemble les péricopes prétendent traduire le message général de l'année religieuse. Prises individuellement, elles offrent le sujet du sermon. Dans les deux cas elles se présentent comme la Parole de Dieu. Aux yeux de l'assistance elles sont paroles sacrées, alors même que le texte procède plutôt de la réflexion de l'auteur biblique que de l'inspiration divine. Le joug des péricopes a souvent fait soupirer les prédicateurs luthériens. On peut en effet alléguer contre cette contrainte le choix relativement limité de textes qui soustrait à la méditation des parties importantes des Ecritures. De plus, ce choix, remontant à un homiliaire du temps de Charlemagne, répondait à des besoins qui n'existent plus de nos jours dans les Eglises protestantes (exorcismes, jeûnes). Enfin, de même que la suite des péricopes est incohérente, la péricope prise isolément risque parfois de compromettre l'unité du culte par son étrangeté. Cependant, d'autre part, l'absence de tout statut ouvre la porte au subjectivisme. Le prédicateur se voit tenté d'illustrer par tel ou tel texte quelque expérience personnelle ou quelque idée de prédilection. Un progamme stable l'obligerait, par contre, à mieux faire ressortir, l'objectivité de la Parole (220).

### β. *L'hymne d'inspiration biblique.*

Le chant liturgique est particulièrement apte à donner de la résonnance au message de Dieu. C'est avant tout le chant sacerdotal, choeur ou psalmodie, qui transmet à l'assemblée des fidèles la Parole divine contenue dans les livres sacrés. Les *Psaumes* avaient, plus qu'on ne l'admettait autrefois, une destination cultuelle. Selon M. Mowinkel (221), ils ne revêtent pas seulement « un caractère sacrificiel », mais aussi « un caractère sacramentel ». Les spécialistes y ont découvert de véritables liturgies. Les oracles de Yahvé rythmiquement proclamés par la bouche du « prophète cultuel », y alternent avec des lamentations, des confessions des péchés ou des actions de grâces. Parfois aussi le prêtre répond par une strophe de bénédiction aux invocations de l'assemblée. Le Ps. 132 p. ex. est probablement une liturgie pour la fête de l'intronisation de Yahvé. Les versets 11-28 contiennent la réplique divine aux

(220) Cf. *G. Mensching:* Idee u. Notwendigkeit eines neuen Perikopenbuches, 1928.

(221) *Mowinkel:* Psalmstudien. 1921-24.

« cris de joie des fidèles », v. 9 ; (cf. 89, 20-39). Dans le 22. Ps. il manque probablement le couplet consolateur du prêtre entre la lamentation : v. 1-22 et l'action de grâces : v. 23-32. Le Ps. 81 est significatif entre tous. A une hymne de louange en l'honneur de Yahvé qui siège de nouveau dans son temple (v. 1-6), succède une prophétie divine (v. 7-17) ; entre les deux morceaux se plaçait certainement un silence d'attente. Le peuple était prosterné (Cf. Ps. 95,6) ; puis un liturge se dressait et chantait : « J'entends une voix que je ne connais pas... » (v. 6), annonce mystérieuse qui introduisait la révélation divine (Cf. Ps. 60. 82. 85. 92. 95. 121). Des stiches stéréotypés font ressortir le caractère cultuel de ces hymnes. D'autres psaumes (Ps. 2.110) font entendre uniquement la voix de Yahvé.

Du Temple et de la Synaguogue, le chant des psaumes passa dans le culte de *l'Eglise naissante*. Si S. Paul (1. Cor. 14,15) fait une distinction entre le chant «τῷ νοΐ» et celui «τῷ πνεύματι» on peut en inférer que le premier s'appuie sur la parole biblique, tandis que le second est de nature extatique. A noter les passages parallèles : Col. 3,16 et Eph. 5,19 dont le dernier suppose un chant d'un degré plus enthousiaste que l'autre. Les liturgistes catholiques ramènent l'emploi des psaumes dans le culte *eucharistique* au fait que Jésus, lors de son dernier repas, chanta avec ses disciples le Hallel traditionnel (Ps. 113-115). Le Pape Célestin I (432) introduisit dans la Liturgie les 150 psaumes. Il en plaça le chant avant le sacrifice. La schola cantorum entonnait un psaume que l'on appelait *l'Introït* pour l'entrée solennelle de l'officiant. A ce psaume, primitivement chanté en entier, répondait le « Gloria patri », dont la formule trinitaire apposait un sceau chrétien à la parole de l'A. T. Après l'Epître on chantait un autre psaume (222), le *Graduel*, ainsi nommé, parce que, autrefois, le préchantre le chantait du haut des degrés du « lectorium ». La réforme grégorienne réduisit les psaumes de l'Introït et du Graduel à deux ou trois versets. Ceux de l'Introït annoncent, dès le début de l'office, le message de l'année ecclésiastique. Celui du Graduel est souvent l'écho de l'Epître; p. ex. l'Epître du dimanche Invocavit (2 Cor. 6, 1-10) se répercute dans le Graduel: Ps. 90 v.2 (223). Le Graduel peut d'ailleurs, lui aussi, refléter le message de l'année (224). A ce point de vue le cycle des messes de Noël forme également un tout d'une cohérence remarquable grâce aux psaumes qui y font rayonner la joie de la

(222) Const. apost. 57.

(223) numération catholique: Ps. 91.

(224) p. ex. 1. dim. de l'Avent, Ps. 24 (25) v. 3: «Universi te expectant».

nuit mystérieuse. Mentionnons encore le psaume de la prière des degrés : *Judica* (Ps. 42. 43) que le prêtre chante à la sacristie ou sur le chemin de l'autel; ce psaume ne pénétra dans la Liturgie qu'au 11. s. Il est d'ailleurs, comme le cantique de foi du service protestant, plutôt un acte de foi qu'une révélation divine; mais, de part et d'autre, l'accent de certitude religieuse nous permet de sous-entendre l'action de la Parole objective. Celle-ci éclate dans d'autres textes psalmiques de la Liturgie ; joie concentrée qui chante dans l'Introït et l'Offertoire du 3. dim. de l'Avent ou dans l'Introït du 21. dim. après la Pentecôte ; joie exubérante qui carillonne dans les psaumes des messes de Noël. On retrouve le chant des psaumes dans *l'Alléluia,* dans le *Tractus,* enfin dans *l'Offertoire,* où un ou deux versets expriment l'espoir et la foi du fidèle dans l'attente du mystère et contiennent parfois un écho de l'Evangile du jour (225). Le psaume revient dans le « *Lavabo* » et dans la *Communion,* où il n'est pas Parole de Dieu, mais prière et promesse. Ce qui nous autorise à traiter le chant des psaumes dans notre chapitre sur la Parole sacrée, c'est que la Liturgie a tiré un bon parti des éléments objectifs qui y sont contenus. Les faits insignes de l'histoire du salut communiquent à de nombreuses rubriques ce caractère transcendantal et supratemporel : à Noël Ps. 97 (98), 3 ; à Pâques Ps. 138 (139), 18 ; le jour de l'Ascension Ps. 46 (47), 6. L'interprétation allégorique, il est vrai, violente parfois le sens littéral des textes (225*). Le roi des psaumes, c'est le Christ; Sion, c'est l'Eglise; Jacob, le peuple chrétien. Voici le triomphe d'un martyr: «posuisti coronam in capite eius»: Ps. 20 (21), 4, ou voici la parure spirituelle des vierges : Ps. 44 (45), 11 ss. Parfois la révélation objective et la réaction subjective se rencontrent dans une même rubrique : dans l'Introït du dimanche Laetare la première partie est une parole de Dieu, la deuxième y répond par le Ps. 121 (122), 1 : « Laetatus sum ». D'ordinaire, la révélation précède la prière, mais l'inverse se produit, le 20. dim. après la Pentecôté p. ex., où la béatitude: Ps. 118 (119), 1, suit la confession des péchés, comme la promesse de grâces dans la liturgie réformée (226). En résumé, la Liturgie suppose le caractère

---

(225) p. ex. lorsque l'Evangile de l'Epiphanie relate la visite des mages, l'Offertoire reprend ce thème: « Reges Tharsis et insulae munera offerrent ». Ps. 71 (72), 10.

(225*) Grâce à l'allégorie, on peut trouver l'épiphanie du Christ dans le 2. ps., son agonie dans le 21. (22.), le tremblement de terre du matin de Pâques dans le 75. (76.) ps. (Cf. Matth. 28,2), la prédication des apôtres dans le 17. (18.).

(226) Pour les détails qui précèdent, nous avons eu recours à un travail

transcendantal du Psautier. Celui-ci n'est pas, en effet, qu'un document de piété personnelle, mais aussi une source intarissable de révélations divines. Même dans les parties qui traduisent l'expérience religieuse du psalmiste, le contenu subjectif n'infirme pas l'impression que la forme est objectivement sacro-sainte. Toujours est-il que le chant des psaumes, compris dans le sens messianique, communique à la Liturgie eucharistique ainsi qu'à l'office des « Heures » les valeurs impérissables de la Parole divine.

Le *Psautier français* remplit un rôle analogue dans le service réformé. Dans ces chants d'un peuple humilié les huguenots exhalaient leurs lamentations (Ps. 61), leur repentance (Ps. 51), leur nostalgie de la paix (Ps. 25) ; mais ces hymnes n'étaient pas seulement le récipient d'aspirations subjectives ; elles étaient, d'autre part, des promesses divines chantées soit sous la forme d'un message : « Au jour de l'effroi ton âme éperdue se tourne vers moi » (Ps. 81) soit sous la forme du cantique de foi : « Que Dieu se montre seulement » (Ps. 68). — L'esprit des S. Ecritures a pénétré le recueil de *cantiques allemands* tout entier ; les allusions bibliques se trouvent à chaque page. De nombreux cantiques ne sont que les paraphrases de passages scripturaires : « Macht hoch die Tür » (Ps. 24) ; « Mit Fried und Freud » (Luc. 2,29 ss). ; « Ein feste Burg » (Ps. 46); « Wie lieblich schön » (Ps. 84); « Ich und mein Haus » (Jos. 24,15) ; « Weicht ihr Berge » (Es. 54,10) ; « Lobe den Herrn » (Ps. 104) ; « Nun danket alle Gott » Sirac. 50,24 s) ; « Aus tiefer Not » (Ps. 130) ; « Fahre fort » (Apoc. 2.3) ; « Wachet auf, ruft uns » (Matth. 25, 1-13) et bien d'autres. — Il est vrai que, dans ces hymnes, le fleuve de la révélation a passé par un premier, deuxième et troisième stade : par l'inspiration de l'auteur biblique, par le moule du texte scripturaire et par l'émotion lyrique du poète, avant d'être capté dans le chant cultuel, mais il ne cesse pas de couler, accusant encore son origine. Les *cantiques de Luther* ont, plus que d'autres, conservé cet accent de puissante objectivité. Le réformateur fait parler les puissances supérieures elles-mêmes : Dieu en personne dans « Nun freut euch, liebe Christengmein », ou l'ange de Bethléem dans : « Vom Himmel hoch ». Ce dernier cantique est une véritable liturgie : V 1 : l'ange annonce la grande nouvelle ; la mélodie elle-même en marque la descente; V. 2.6.7 : chant sacerdotal invitant les croyants à adorer ; V. 3 : l'assemblée offre à Dieu le sacrifice spirituel de son allégresse.

---

non publié de l'un de nos élèves, M. *R. Wolff:* les Psaumes dans la Liturgie.

### e. La Parole interprétée.

Passant par une nouvelle incarnation, la Parole révélée aboutit à une dernière dissémination cultuelle, la «ἑρμηνεία». Nous y voyons la Parole expliquée et appliquée par *l'homélie*, la *doctrine* et le *cantique de foi*. Sous ces formes aussi, la Parole communique aux fidèles les évidences de l'objectivité transcendante et le sentiment de la présence réelle de Dieu.

#### α. *L'homélie.*

Elle nous offre un nouvel aspect de la *prédication*. Elle en est la forme la plus liturgique (227). Il ne s'agit plus de la prédication prophétique qui déverse les ondes de la révélation dans le vase d'un message inspiré, et il ne s'agit pas encore de la prédication synthétique qui traduit l'expérience subjective d'un orateur attitré. Ici, Dieu lui-même parle non seulement par la parole de l'auteur biblique, mais aussi par celle d'un homme d'aujourd'hui, d'un ministre de la Parole qui, ayant par vocation sondé les Ecritures, en dégage fidèlement la pensée originelle . Il est possible que l'exégète fasse fausse route, mais jamais l'Esprit ne l'abandonnera, s'il a la bonne volonté de mettre toutes ses lumières au service de la Parole : Luther s'est maintes fois trompé en traduisant la Bible, mais même sa translation erronée trahit son intuition de la Parole authentique. *L'explication* de la Parole sollicite *l'obéissance* du prédicateur. « Laissons, dit Luther, les prophètes et les apôtres s'asseoir en chaire et écoutons ce qu'ils ont à nous dire. Asseyons-nous à leurs pieds et ne demandons pas qu'ils nous écoutent » (228). La prédication de Luther ne visait en effet qu'à ce seul but : la mise en valeur et la diffusion du message divin. « Dieu transforme le Christ en paroles... qu'il trône dans le ciel ou qu'il se trouve sous les espèces du pain..., il faut qu'il soit distribué, apprêté et transformé en paroles par la Parole interne et externe » (229). La Parole interne, c'est ce qui rend la prédication de *Luther* si incisive, sa flamme prophétique ne faisant qu'augmenter l'impression d'objectivité que nous donne sa prédication. « Il faut avoir l'Esprit pour comprendre la Parole ; d'autre part, c'est uni-

---

(227) Cf. *G. Malherbe:* La prédication homilétique ou liturgique. Cours et conf. des sem. lit. 3 ( 1925), 173 s.

(228) Préface de la première partie des oeuvres de *Luther*, Ed. d. Braunweig (Berlin, t. I, p. IX).

(229) Ed. d. W. 2, 113.

quement la Parole qui transmet l'Esprit » (230). — La prédication de *Calvin* était purement herméneutique. Il expliquait en chaire des livres entiers. On possède de lui p. ex. 200 sermons sur le Deutéronome qui, à ses yeux, était revêtu, comme tous les livres bibliques, d'une autorité normative : « l'intention de Moïse, c'est l'intention du S. Esprit » (231). Ces prédications n'ont ni thème, ni division; elles ne trahissent pas la moindre prétention oratoire. L'orateur ne regardant qu'aux choses invisibles, édifie ses auditeurs par la simple exégèse, ce qui ne veut pas dire que son discours soit triste, comme le lui reproche Bossuet. Calvin disposait d'une virtuosité esthétique remarquable, mais le détail colorié ou plastique se subordonne infailliblement à la préoccupation centrale de laisser parler Dieu .— Cette prédication exige, de nos jours encore, une fidélité absolue envers la Parole, elle impose au prédicateur une grande abnégation de soi-même. Il ne cherchera pas à masquer l'incertitude de sa communion avec Dieu en étalant des expériences personnelles. Il ne punira pas les impies et ne consolera pas les affligés de par sa propre autorité. Il se placera au point de vue de Dieu, mieux encore : il puisera ses motifs dans le coeur du Père. Il ne se souciera donc pas de briller par les qualités littéraires de son discours ou par les moyens rhétoriques de sa diction. Il renoncera à ajouter des réflexions de son propre crû, des saillies spirituelles, des trouvailles verbales à ce que dit le texte. Le texte ne sera pas qu'un prétexte à des développements arbitraires, ni l'occasion de lancer dans l'auditoire un thème favori sous l'enseigne d'une objectivité sacrée. Le prédicateur rendra sensible la présence de Dieu : « Il dira audacieusement : haec dixit dominus ! Et encore : j'ai été un apôtre et un prophète de Jésus-Christ dans cette prédication » (232). Et voici comment il procédera : après avoir étudié le contexte et les circonstances historiques qui dictèrent la pensée biblique, le prédicateur fera une discrimination diligente entre les éléments purement humains, peut-être même non-chrétiens, enchevêtrés dans le texte, et les éléments éternels que démêlera l'affinité élective de sa personnalité religieuse. Sa tractation suivra ensuite, mot à mot, verset par verset, le passage en question. Cette obéissance ne sera pas un esclavage vis-à-vis de la lettre sacrée ; la liberté chrétienne procédant, elle aussi, de

---

(230) K. *Holl:* Luthers Bedeutg. f. den Fortschritt der Ausleggs. Kunst. Ges. Aufs. I, 1923, p. 544 ss. Cf. *H. Frick:* Wissensch. u. pneumat. Verständnis der Bibel, 1927, p. 24 s.

(231) *Calvini* opera t. XXVI, p. 585.

(232) *Luther:* Ed. d. E., 26,53 ss.

l'Esprit de Dieu, en tracera les limites : l'obéissance consistera précisément en une traduction compréhensive des oracles dégagés de leur enveloppe temporelle. — En ce qui concerne *l'application* homilétique des vérités divines, l'herméneutique entreprendra de transposer dans la vie actuelle les motifs et les quiétifs que contient le texte (232*). Chez Calvin p. ex., l'explication et l'application vont de pair. C'est Dieu qui, dans le sermon, comme dans la lettre biblique, exhorte, châtie, console ou enseigne les hommes, ceux du passé comme ceux d'aujourd'hui. « Aussi les moindres affirmations de la Loi et de l'Evangile se transforment en leçons édifiantes » (233). Là aussi, l'interprète ne se laissera pousser ni par les tendances de son tempérament, que ce soient un besoin de rigorisme ou une indulgence inconsidérée, ni par des motifs personnels de crainte ou de sympathie. Sa prédication rapprochera l'un de l'autre les deux pôles : la Parole et l'actualité ; l'étincelle de celle-ci illuminera ou incendiera celle-là ; la réalité historique du texte deviendra concrète dans la réalité de la vie présente. Alors, l'assemblée saisira, elle aussi, la pensée et la volonté de Dieu ; elle tremblera sous son jugement ; son pardon la remplira de joie ; l'impératif catégorique de ses commandements déterminera immédiatement l'action des auditeurs empoignés par l'évidence de la Parole, la Loi et l'Evangile leur offrant, sous leurs formes temporelles, une solution absolument valable pour chaque cas actuel.

### β. *La doctrine.*

La doctrine est une autre application herméneutique de la Parole révélée: « Le christianisme ne peut être propagé que sous forme de doctrine et non comme un état d'âme lyrique » (234). La foi, don et reflet de la grâce, demande à s'incarner en un acte de foi ou en une confession. Autrement vu : la doctrine ne sera l'articulation indiscutable d'une croyance oecuménique, que si elle est l'interprétation dialectique de vérités objectives. Du côté catholique les énoncés doctrinaux de l'Eglise et, en particulier, le magistère papal seront le gage de la présence réelle de Dieu. Du côté protestant le dogme devra être un symbole de la révélation biblique.

---

(232*) Cf. *F. Niebergall:* Wie predigen wir dem modernen Menschen? I. partie: Eine Untersuchung über Motive u. Quietive, par. 2-14. Die Motive u. Quietive des N. T., 1920, 4. éd., p. 3-67.

(233) *P. Lobstein:* Etudes sur la pensée et l'oeuvre de Calvin, 1927, p. 15 ss.

(234) *J. Kaftan:* Die Predigt des Ev. im modernen Geistesleben, 1879, p. 45.

Pour Calvin le dogme de la prédestination est enseigné par la S. Ecriture « en laquelle nous avons bonne règle de certaine intelligence » (235). Revêtant non seulement un caractère classique, mais un aspect métaphysique — ce terme entendu non dans le sens spéculatif, mais ontologique — les formules doctrinales peuvent, elles aussi, revendiquer une place dans le culte; à cette condition pourtant que, pénétrant jusqu'au coeur même de l'Evangile, la pensée doctrinale en fasse ressortir les motifs religieux et permette de retraduire les propositions dérivées du théologien dans le langage primitif de la foi. Que serait la doctrine de la naissance surnaturelle du Christ contenue dans le 2. article du Symbole apostolique, si elle n'était pas la circonlocution de la christologie que S. Paul développe : Rom. 1,3.4. Ces formules ne seront donc, dans le culte, ni un terme de dissertation, ni surtout un argument de polémique, mais un témoignage appelé à saisir et à propager la substance vitale de la Parole. La confession de foi cultuelle ne sera pas un phénomène opaque, une médaille dont l'exergue s'est effacé (236); condensant en une forme concise les données objectives de la révélation, elle pose le fondement sur lequel se constituera la communauté. C'est ainsi que le culte protestant débute souvent par une invocation trinitaire. Les Liturgies catholiques contiennent un *Credo;* l'Eglise d'Orient se sert du symbole nicéno-constantinopolitain, l'Eglise d'Occident du symbole apostolique. Celui-ci de la messe passa dans de nombreux cultes protestants. Sa dignité, son style, sa pensée religieuse, sa structure logique, sa valeur oecuménique le rendent de prime abord vénérable. Il mérite d'être maintenu dans le service divin, si la conscience religieuse parvient à faire la part de l'origine légendaire, de la formule symbolique et de l'inspiration divine. Luther a su sauvegarder celle-ci dans sa traduction rythmée : « Wir glauben all an einem Gott! ». Nous n'ignorons pas que bien des liturgistes considèrent le symbole de la foi comme une offrande c. à d. comme un acte subjectif et comme une parole liturgique. C'est ainsi que Calvin semble l'avoir envisagé, puisqu'il faisait réciter le symbole après la prédication (tandis que Luther le plaçait avant celle-ci) comme une réponse de la communauté édifiée par la Parole. Si, par contre, on considère le symbole comme la base constitutive de la croyance de l'assemblée, il apparaît comme un développement de la vérité divine et comme une Parole sacrée. C'est pourquoi d'aucuns proposent de remplacer l'Apostolicum par un « Bi-

(235) Instit. chr. III, 21,3.

(236) Cf. Christl. W. 1923, 18-19, les articles de *Ludwig Beyer, R. Otto,*

blicum », par une confession composée de paroles de l'Ecriture, les Béatitudes p. ex. A. Ritschl estimait que l'emploi du N. Père exprimait plus fidèlement la conscience religieuse de l'Eglise que n'importe quel symbole oecuménique; évidemment! parce que l'oraison dominicale est non seulement un reflet de la conscience chrétienne, mais aussi la somme de la Parole de Dieu. — L'usage d'une confession est particulièrement indiqué quand il s'agit d'introduire un nouveau membre dans la communauté : par le baptême d'abord, ou chaque fois que le culte revêt les formes d'une initiation, que ce soit la « traditio symboli » dans la mystagogie de l'ancienne Eglise, ou que ce soit, à l'occasion de la confirmation protestante, le signe de ralliement des catéchumènes.

On peut assimiler à l'interprétation doctrinale de la Parole les « *Voix des Pères* » que M. Smend insère dans son ordre du culte (237), témoignages édifiants des pères, docteurs, prophètes, missionnaires qui, comme les passages patristiques du Bréviaire romain, traduisent les appels de Dieu à leur façon et mieux que bien des incapables, qui ont le droit de prendre la parole dans le culte.

### γ. *Le cantique de foi.*

Nous notons comme un dernier développement herméneutique de la Parole la poésie religieuse et particulièrement le *cantique de foi,* une sorte de Credo chanté, translation simple et forte des grandes réalités de la révélation. *Luther* fut le poète incomparable du cantique de foi. Il se sentait être le verbe médiateur de Dieu. L'assemblée, pour lui, est non le sujet cultuel, mais l'objet auquel vont les promesses divines :

« Dess sollt ihr billig fröhlich sein,
« dass Gott mit euch ist worden ein. »

Et même lorsqu'un sentiment plus passionné pousse le poète à se tourner vers Dieu, comme par ex. dans « Mit Fried und Freud fahr ich dahin », il se retourne pourtant finalement vers les fidèles pour leur dire le secret de sa joie :

« Das macht Christus, Gottes Sohn,
« den mich der Herr hat sehen lon. »

La révélation a le dernier mot. De même dans le cantique de pénitence : « Aus tiefer Not », où le pécheur clame d'abord sa détresse et invoque le pardon divin, la finale sera une touchante annonce

(237) *J. Smend:* Kirchenbuch f. ev. Gem. I. 1906. p. 114 ss.

de la miséricorde du bon berger. Il serait utile d'étudier à ce point de vue des centaines de cantiques. Relevons seulement que le grand poète du luthéranisme du 17 s. *Paul Gerhardt* a, lui aussi, composé d'admirables chants de foi d'une objectivité saisissante, avant tout le puissant cantique : « Ist Gott für mich », où le message prime le témoignage et élimine la supplication. Dans le cantique : « Ein Lämmlein geht », c'est l'Eternel en personne qui parle et nous sommes les témoins de ce dialogue touchant entre le Père et le Fils : « Geh hin, mein Kind - » — « Ja, Vater, ja von Herzensgrund ! » — Le recueil français inspiré par la piété ascensionnelle du Réveil, ne contient que peu de cantiques de foi du genre que nous venons d'analyser. En voici un :

« Ecoutez tous un bonne nouvelle :
« C'est pour sauver que Jésus-Christ est mort. »

### 3. La parole liturgique.

Il s'agit d'une parole humaine, le mot étant écrit avec un petit p, un témoignage subjectif. Elle sera un appel, engageant les auditeurs à saisir par la foi la Parole de Dieu. *S'adressant à l'assemblée,* la parole liturgique entend provoquer un mouvement ascendant des âmes. Nous l'appellerons la *parole invitative.* Elle sera soit édifiante, soit excitante quant à son contenu; elle sera prédication ou cantique stimulant quant à sa forme. Ayant l'assemblée pour objet, elle sera tantôt du ressort d'un seul orateur, du prédicateur; tantôt, dans le chant du choral, elle sera l'action de la communauté sur elle-même. — La parole liturgique s'oriente deuxièmement *vers Dieu.* Nous l'appellerons alors la *parole invocatoire.* Elle sera ou bien de tendance sacrificielle en tant que réponse consciente à un appel d'en-haut, ou bien de tendance mystique, un élan vers l'infini! Même dans le second cas elle suppose, d'ailleurs, une action préalable de Dieu, une impulsion intime préculturelle, insoupçonnée peut-être. Quant à la forme, elle revêtira celle de la prière, du cantique-prière, de la musique religieuse ou du silence, s'il est permis d'adjoindre ces deux dernières expressions aux catégories de la parole. Ayant Dieu pour objet, elle est, selon les principes protestants, une fonction de l'assemblée dont le liturge n'est que le porte-parole.

#### a. La parole invitative.

En elle s'opère la transformation de la Parole de Dieu en une parole humaine, d'une donnée transcendante en une expression religieuse, d'un message en un témoignage, d'une révélation en

une parole inspirée, d'un énoncé biblique en une interprétation subjective, d'une fonction prophétique en une fonction sacerdotale, d'un cantique de foi en un poème lyrique ou en un chant didactique : « Seigneur, ouvre mes lèvres et ma bouche publiera ta louange » (Ps. 51,17). En parlant dans le chapitre précédent de la Parole, nous avons mis l'accent sur son objectivité, quand même elle se servait de l'inspiration humaine dans la parole prophétique, dans le cantique de foi ou dans l'interprétation homilétique. Nous soulignerons maintenant le caractère subjectif de la parole cultuelle, tout en supposant la primordialité de la Parole divine. Celle-ci demeure de toute façon l'élément essentiel, parce qu'elle est pneumatique, tandis que la parole du sujet, d'ordre psychique, n'en est qu'une enveloppe. La conversion des valeurs objectives en formes et impulsions subjectives une fois accomplie, la parole peut se faire invitative. Pouvant offrir les données transcendantes sous forme d'une expérience personnelle, le message en devient non seulement incisif, mais suggestif ; il donnera une puissante impulsion ascendante à la piété collective. — L'action de ce message devenu témoignage d'abord, puis appel, se différencie cependant selon le *degré de maturité* de l'assemblée. S'agit-il de fidèles au vrai sens du mot, la parole d'invitation sera l'expression joyeuse et vivifiante de leur conscience religieuse. Elle n'éveillera pas, mais elle fortifiera et elle approfondira leur foi : elle sera *parole édifiante.* S'agit-il par contre de « νήπιοι », d'incroyants ou d'impies, la parole d'invitation prendra des accents pédagogiques, correctifs ou émotifs : elle sera *parole excitante.* Sous cette division on retrouvera celle de Schleiermacher qui distinguait l'action figurative et l'action opérante de la parole (238). On peut aussi rapprocher nos deux formes de parole invitative des trois offices que S. Augustin attribue à l'éloquence cultuelle, la parole édifiante correspondant à la détermination : « delectare », c. à d. consommer la joie des enfants de Dieu, tandis que la parole excitative comprendra les deux autres offices : « docere » et « flectere » (239). Examinons d'abord ces divers genres de parole invitative, ensuite nous observerons les moyens dont elle se sert.

### α. *Les genres de la parole invitative.*

I. — *La parole édifiante.* Tout en présupposant l'action préalable de la Parole divine, nous dirons que la parole édifiante est

(238) «darstellendes» u. «wirksames» Handeln.

(239) Cf. *S. Augustin:* De doctrina christ. IV MSL 34,15 ss.

créatrice. Elle constitue avant tout la conscience religieuse du *prédicateur* lui-même. Les sentiments de son for intérieur ne sauraient s'extérioriser sans faire appel à la parole. Grâce à elle, les expériences s'insèrent dans les cadres de l'entendement (240). Méditer, c'est chercher un terme valable pour nos états intérieurs. N'est-ce pas le rôle du Logos d'organiser le chaos de ce qui vit au fond de notre âme ? Et d'abord, à l'aide de la parole, l'esprit s'assimile l'essence de la Parole divine. Un thème central est énoncé; la parole le formule et lui agrège des réflexions qui s'alignent, des jugements qui s'équilibrent, des sentiments qui s'épurent, des expériences qui se précisent. La nébuleuse des idées se concrète en un corps lumineux. Par la parole le sujet exerce en lui-même cet art méeutique que Socrate exerçait en interrogeant son prochain. Dans notre domaine, la *prédication synthétique* sera le point final de cet effort.

L'organisme de vie et de pensée qu'a fait naître la parole, se révélera immédiatement comme une donnée transmissible. Celui qui vient d'édifier sa vie intérieure, sera apte à édifier celle de ses coreligionnaires. Là encore, la parole servira d'intermédiaire. « Pour s'avertir soi-même et pour avertir les autres, il faut quelque chose de plus que le silence intérieur » (241). L'esprit qui s'est insinué entre les pensées de l'orateur étant devenu parole, celle-ci constituera donc, en second lieu, la conscience religieuse d'autrui et d'abord de *l'auditeur individuel.* La parole édifiante déblaie avant tout le terrain, écartant les inhibitions qui temporairement empêchent l'énergie personnelle de se mettre en contact avec le centre religieux ou avec la vérité objective. Elle prépare ensuite les matériaux : elle remue des souvenirs, libère des idées refoulées, clarifie des sentiments vagues et oriente des volitions mal aiguillées. Ayant fait éclater à la lumière de la conscience, chez l'auditeur aussi, des tendances religieuses qui mûrissaient dans l'ombre, la parole incite le fidèle à contrôler lui-même la justesse de ses expériences en leur appliquant les mesures objectives de la Parole. Ayant fécondé sa pensée, elle dégage les virtualités de sa foi. Par l'explication mille fois répétée des principes de l'Evangile et par l'annonce inlassable de ses promesses, elle met en branle le mécanisme secret d'une volonté nouvelle qui, avec l'aide de l'Esprit, s'oriente vers une régénération graduelle. C'est ainsi que la parole édifiante construit, pierre par pierre, dans l'âme de l'audi-

(240) Cf. *Schleiermacher:* Prakt. Theol. éd. Fredrichs, 1850, p. 188.
(241) *A. Vinet:* Théol. past., 1854, p. 203.

teur le temple d'une vie personnelle et il viendra un moment de bienheureuse clarté, où l'auditeur sera heureux d'entendre ce qu'il croit et de croire ce qu'il entend.

L'étincelle de la foi ne se consumera pourtant pas sur le foyer intérieur de tel ou tel fidèle; elle embrase toutes les âmes voisines, directement ou indirectement; la parole édifiante constituera la conscience religieuse de la *communauté*. Si à la volonté de convaincre qui anime l'orateur, répond l'attention spontanée de l'auditeur; si celui-ci, submergé par le silence unanime, descend dans chaque mot qui résonne à ses oreilles, tandis que celui-là se voit mystérieusement encouragé par la foi de l'autre, alors cette communion du prédicateur et de l'auditeur s'élargira et embrassera l'assemblée entière. N'est-ce pas le propre de la parole, d'avoir sa racine dans les relations psychiques de plusieurs? Ce qui est individuel, devient typique par le fait même de la parole. Les croyants, recueillant la parole prêchée, ont le sentiment d'être solidaires en face d'une grande réalité. La parole ayant confirmé les expériences plus ou moins latentes qui les poussèrent à se réunir sous le regard de Dieu, ils graviront d'un commun accord les sommets du salut. L'assemblée tirera toute chaude du sermon la joie spirituelle, commune à tous. Un état d'illumination se répandra, par ondes insinuantes, de l'orateur à l'auditoire, enfermant l'un et l'autre dans un cercle enchanté. Alors, quoique vibrante de vie personnelle, la parole, devenue « substantielle » (S. Jean de la Croix), non seulement s'affranchira elle-même de tout subjectivisme arbitraire, mais libérera aussi la croyance des auditeurs de tout caprice pour ne plus exprimer que les valeurs essentielles de la croyance collective. Le culte sera la vivante représentation d'une vie nouvelle sous forme de rapports spirituels unissant Dieu et l'assemblée, le prédicateur et ses auditeurs, un frère à l'autre, l'un à tous et tous à chacun. Cette communion demande à être confirmée par un credo, par des répons, par un amen, par un alléluia. Les anciens Grecs corroboraient ainsi par un « εἴη γάρ » l'allocution de l' « ἀρητήρ » ; même les nègres du Cameroun approuvent le message qu'ils viennent d'entendre par le cri : « woâ ». Dans le service protestant un cantique confirme le message du sermon, mais il devrait être chanté debout et sans qu'un interlude le sépare de l'Amen de la prédication. Un silence pourrait également répondre délicatement à la parole édifiante, rien n'étant plus unitif et plus expressif que le silence. — Dans les trois cas que nous venons d'examiner, la parole sera non seulement constitutive de la conscience individuelle ou collective, mais aussi *figurative*. Ayant posé le fondement de la conscience chrétienne, elle en exprime

les valeurs pleinement écloses (242). Elle est même appelée à conduire la communauté empirique à la hauteur de la communauté idéale. Le choral protestant dépasse p. ex. dans ses contenus les possibilités religieuses de la paroisse moyenne. Celle-ci chante hardiment : « Ah, laissez-moi terrestres joies, c'est en Jésus qu'est mon plaisir ». Ou dans le cantique de Luther : « Nehmen sie den Leib... Lass fahren dahin ! ». Est-ce un mensonge ? Non. En faisant rayonner l'image idéale et pourtant réelle d'une communauté chrétienne parfaite, le cantique invite le croyant à se rallier à cette communauté qui a déjà réalisé ce qui en lui n'est encore que dans le devenir. Somme toute, la parole édifiante engage les croyants à s'édifier eux-mêmes « comme des pierres vivantes... pour former une maison spirituelle, un saint sacerdoce, afin d'offrir des victimes spirituelles agréables à Dieu » (1. Pierre 2,5).

II. — *La parole excitante.* La parole excitante n'a pas pour seule mission de constituer la conscience religieuse et de représenter le sentiment filial des uns ; elle devra aussi éclairer l'intelligence, stimuler l'ardeur et réprimer les fautes des autres. En réalité, la différence entre les chrétiens conscients et les indifférents, les ignorants et les impies n'est pas notable. La parole excitante sera utile à tous. On lui a contesté le droit de cité dans le culte ; on a voulu la reléguer dans les réunions d'évangélisation ou dans les cours catéchétiques. Klopstock avait déjà stipulé que l'adoration soit l'essentiel du culte et non l'enseignement et l'exhortation (242*). Schleiermacher (243) a fait remarquer que l'insistance missionnaire ou la pédanterie du discours didactique compromettaient la solennité rayonnante du culte. Cependant, si la Révélation divine comporte elle-même non seulement la prophétie et les langues, mais aussi l'exhortation, la consolation et la doctrine (1. Cor. 14, 1-6), alors la parole humaine ne peut être suspectée d'amoindrir la noblesse du culte en englobant dans son message certaines fins à première vue sévères ou prosaïques. La rencontre cultuelle ne s'effectuera pas seulement dans les bras du Père, mais aussi aux pieds du Juge. S'adressant à l'intellect des mineurs — et même parmi les chrétiens instruits il y en a dont l'esprit demande à être mieux éclairé — la parole excitante sera *pédagogique.* S'adressant à la conscience morale ou à la volonté des pécheurs — et même les chrétiens régénérés connaissent la re-

---

(242) «genus épideicticum».

(242*) Cf. *A. Vinet:* Théol. past., p. 203.

(243) *F. Schleiermacher* dans la dédicace de la première édition de ses prédications, 1843, p. 6.

chute — elle sera *corrective*. Enfin, s'adressant au sentiment — et même les fervents ont leurs heures de défaillance — elle sera *émotive*.

La *parole pédagogique* est une forme intermédiaire entre la parole édifiante et la parole excitante ; car les membres soi-disant majeurs de la communauté qui se rendront au culte pour s'édifier, ne sont pas véritablement des adultes en Christ, s'ils ne se rendent pas compte de leur indigence spirituelle ; ils auront besoin, eux aussi, d'être instruits sur leur véritable état intérieur. La parole pédagogique sera avant tout *didactique* (244). L'Evangile, si simple soit-il dans ses grandes lignes, n'est pas une vérité pour enfants. Il ne suffit pas de l'exposer, il faut l'enseigner ; il faut en faire voir les aspects changeants, en interpréter les principes, en répéter les vérités. Quoique dans le domaine religieux tout ne s'explique pas, il faut, à l'aide de l'intellect, créer l'évidence de la foi en exposant par une parole simple et claire les faits du salut. Primitivement la prédication missionnaire et l'enseignement catéchétique remplissaient concurremment ce rôle pédagogique. Depuis la consolidation des institutions de l'ancienne Eglise au 2. s., la catéchèse remplaça l'appel missionnaire. Les catéchèses de Cyrille de Jérusalem sont l'expression classique de la prédication initiatrice. — Au *M. A.* les ordres mendiants, poussés par la pitié des foules ignorantes, eurent recours au genre pédagogique de la parole. — La *Réformation* se trouva en face d'une tâche analogue. Les déceptions que causèrent à Luther les troubles iconoclastes, la méconnaissance des principes profonds de l'Evangile chez les paysans révoltés et la barbarie des foules lors de la visitation des Eglises de Saxe (1527-29), décidèrent le réformateur à imprimer au culte un caractère pédagogique. Une prédication rude et primaire était appelée à conduire le troupeau abruti aux sources bibliques. — Les époques, où prévaut une conception doctrinale de la vérité chrétienne, se serviront également du sermon didactique. Sous le règne de l'*orthodoxie luthérienne* la prédication n'était plus qu'un enseignement dogmatique. Les enfants et les adultes jusqu'aux bourgmestres et aux professeurs d'Université devaient en temps et lieu se soumettre à un examen catéchétique. Aussi le catéchisme de Luther offrit-il des thèmes copieux à la prédication. Un homme d'Eglise remarquable de Strasbourg, le professeur Dannhauer, nous a laissé des prédications catéchétiques en cinq

---

(244) « genus didascalicum seu doctrinale ». — *A. Hyperius* : de formandis concionibus sacris, 1553, trad. Achelis 1901.

volumes in quarto (245). Et cette année même pour commémorer le 4. centenaire du catéchisme de Luther, le pasteur Stricker a organisé à St. Pierre-le-Jeune un cycle de 57 prédications sur les points essentiels de ce catéchisme. — Le *rationalisme* a cultivé à sa façon une prédication didactique. Dans les discours du 18. s. le Christ apparaît comme le maître et son Evangile comme un enseignement conforme aux données de la raison et utile à toutes fins raisonnables et vertueuses. — La pédagogie religieuse ne consiste pas uniquement en un enseignement. Il convient aussi d'éduquer les âmes, avant tout de les conduire à la repentance qui précédera la dispensation des grâces divines. On comptera donc parmi les cultes de parole pédagogique le culte de préparation à la s. cène. Cet avertissement a lieu la veille, en Ecosse 8 jours avant la communion, ou bien il s'insère dans le culte de s. cène. Dans l'Ordonnance ecclésiastique du Palatinat de 1563 il ne compte pas moins de 14 pages. — On pourra enfin, là encore, assimiler le *silence* à la parole. Il peut également susciter la méditation. C'est ainsi que, dans le Common Prayer Book d'avant 1559, un moment de silence suivait le Benedictus, permettant aux chrétiens de repasser dans leur coeur l'Evangile qui précédait.

*La parole corrective* est avant tout un appel à la conversion. Dans sa forme protestante la prédication incisive (246) fut favorisée par le subjectivisme *piétiste* et l'impétuosité *méthodiste*, le premier visant à la conversion de l'âme individuelle, la seconde au relèvement des masses irréligieuses. Les méthodes pour travailler les consciences sont les mêmes ici et là. La prédication des missionnaires catholiques, ayant pour but de préparer les consciences à la confession pascale, appartient également à ce genre. Elle n'est plus seulement la massue avec laquelle la prédication franciscaine d'un Berthold de Ratisbonne (1220-1270) combattait les crimes grossiers d'une foule inculte et que, de nos jours, reprend parfois le missionnaire capucin ; elle est aussi la sonde d'une analyse subtile avec laquelle la psychologie avisée d'un Massillon, dans son « Petit Carême », aborde et fouille, sous les yeux du Roi-Soleil, les « vices et les vertus des grands ». — Prétendant exercer son action sur la volonté dévoyée, rebelle ou débile, la parole corrective doit, elle-même, être volonté, humiliant les impénitents et

(245) *J. C. Dannhauer:* Katechismusmilch oder Erklärung des christl. Katechismi, 1657-1678.

(245*) *J. Herwegen:* Lit u. Predigt (Kirche u. Kanzel 4. 1927) voudrait que la prédiation ne soit pas seulement insérée organiquement dans le cadre de la Liturgie, mais qu'elle soit initiatique, mystagogique.

(246) «genus correctorium». *Andreas Hyperius:* De formandis concionibus sacris. 1553. trad. Achelis 1901.

donnant de la moëlle aux caractères faibles ; aiguillonnant les consciences endormies et travaillant les âmes indécises jusqu'à ce que, en une conversion soudaine, l'orgueil du pécheur s'effondre ou qu'en une régénération graduelle la volonté du bien s'éveille dans l'âme du pénitent. Comment cette parole s'insère-t-elle dans le culte? Les services divins du Tabernacle de Spurgeon ne comportaient qu'un sermon entouré de chants et de prières. Pour que, dans ce cadre, les fins du culte soient réalisées, il faut que la prédication, malgré l'énergie personnelle qu'y déploie l'orateur, reste objective, c. à d. fasse ressentir le jugement de Dieu à travers la parole humaine, et pour qu'il n'y ait pas d'hiatus entre la parole corrective et l'atmosphère d'adoration propre au culte, il faut que le chant et la prière ne soient pas de simples variantes de la prédication moralisatrice. Ils offriront au contraire au pécheur terrassé un moyen de se redresser et d'adorer le Sauveur de son âme. Tel est, en fin de compte, le circuit de la parole corrective : la Parole de Dieu se fait subjective dans la parole de l'orateur et, passant dans l'auditeur, son courant descendant se change en un courant de vie ascendante. L'auditeur mortifié ne considérera pas sa conversion comme l'effet d'un effort humain, soit de la parole suggestive de l'orateur, soit de sa propre repentance, mais il recevra sa vie nouvelle des mains de son Sauveur, comme il a reçu sa vie naturelle des mains de son Créateur. Il la recevra pourtant comme sienne avec toutes ses responsabilités et c'est lui-même qui, à la fois poussé par la parole excitante et obéissant à un mouvement spontané, devra se retourner vers Dieu et monter vers les cimes de la grâce.

*La parole émotive.* Elle s'adresse au sentiment et à l'affectivité. Elle ouvre en douceur les coeurs à la foi et à la charité par l'annonce des grâces divines. Ou bien elle fait appel au désir des âmes en leur faisant entrevoir les félicités du salut, voire les voluptés du paradis, ou en leur promettant le témoignage béatifiant du S. Esprit. On encore elle se sert de l'actualité qui contient toujours des motifs d'un intérêt immédiat. Elle rattache ses appels et ceux de Dieu aux faits affligeants ou réjouissants qui sont vivants dans tous les esprits et remuent le coeur de tous. Il y avait, de tout temps, des prédicateurs qui excellaient à faire vibrer ces cordes sensibles, à faire couler les larmes ou resplendir les yeux. Henri de Noerdlingen, prédicateur mystique à Bâle au milieu du 14. s., était de la famille de ces orateurs émotifs. Il arrivait qu'à ses appels l'assemblée tout entière éclatait en sanglots, des femmes se pâmaient, d'autres poussaient des cris ou tombaient de leurs sièges comme foudroyées.

### β. *Les moyens de la parole invitative,*

Après avoir défini les divers genres de la parole invitative, passons à l'examen de ses *moyens*. Nous observons certaines formes rhétoriques ou rythmiques qui ont le don d'accentuer l'effet de la parole invitative. Nous ne parlons pas du geste ou de l'action augmentatifs, mais uniquement de majorations orales. Ces moyens sont utiles, parce que la vérité qu'on met dans les mots ne se fraye pas toujours son chemin directement. Les résistances lui viennent du dedans, l'intermittence étant une des lois de l'âme humaine ; elles peuvent aussi venir du dehors, d'une mauvaise acoustique p. ex. En étudiant la Parole numineuse, nous avons constaté que la parole s'enveloppait d'une tonalité voilée, due au sentiment de présence. La parole liturgique, d'un diapason différent, s'accompagne d'une orchestration plus vibrante. En fait de formes ampliatives relevons premièrement la *répétition acharnée* du thème principal, d'autre part, tout au contraire, une *mobilité* nerveuse dans le développement des variétés orales.

La parole animatrice aime à *répéter* celles de ses injonctions ou de ses assurances qu'elle estime être d'une importance primordiale. Quand il s'agit d'échauffer une âme ou de réconforter un coeur, la parole édifiante ou excitante se sert d'adages, de versets bibliques, de formules consolatrices dont la redite fréquente exerce une suggestion sur des âmes désemparées. C'est ainsi que, dans des confessions de salutites, on peut entendre sans cesse l'affirmation : « Nous sommes parfaitement heureux! » De même, quand il s'agit d'ébranler un pécheur, c'est à coups redoublés que la parole invitative enfonce dans la conscience le clou de la remontrance. La reprise d'un impératif, d'un vocable mordant ou d'une formule bien affilée impressionnera une auditoire naïf ou timoré. On trouve déjà ces procédés excitatifs dans les liturgies babyloniennes. Le pénitent en habits de deuil dit sa détresse en termes stéréotypés p. ex. cette exclamation itérative : « Seigneur, mes péchés sont nombreux, grands mes méfaits » (247). Toutes les familles du méthodisme aiment à appliquer cette méthode dans leurs services de *réveil,* soit dans les allocutions, soit dans les prières jaculatoires, pour accroître la tension émotionale de l'assemblée. Les salutistes ou les évangélistes itinérants exhibent p. ex. infatigablement une idée dominante, l'allusion au sang du Christ. Blumhardt fils impressionnait ses adeptes en réitérant des devises typiques qui le travaillaient lui-même (248). — D'autre part, la parole ani-

(247) *Causse:* Les plus vieux chants de la Bible, 1926, p. 111.

(248) p. ex.: «Es wird gesiegt!»

matrice aime à *varier* ses appels. Afin de permettre au plant central de s'enraciner, on remue le sol ambiant. On tient en haleine l'auditeur. Le message est à la fois stéréotypé et protéiforme. On se sert d'un ordre de culte plein d'imprévus. C'est tantôt le chant, tantôt l'allocution, tantôt la prière qui assaillent la foule impie. La voix du prédicateur passe par toutes les modulations, s'exhale en un murmure ou se fait rugissante ; l'ironie y siffle ou la colère y gronde. L'ancienne poésie piétiste usa d'un moyen curieux pour stimuler l'ardeur religieuse, c'était l'emploi du dactyle p. ex. dans les cantiques : « Jesus, hilf siegen », ou « Jesus ist kommen, Grund ewiger Freude » (Allendorf). Avant l'époque piétiste déjà un nommé Flitner avait publié un recueil de cantiques qu'il avait intitulé : « Suscitabulum, d. h. geistliche Werkerlein », dans lequel le dactyle prédomine également (249). Portées et secouées par la parole excitative, à la fois automatique et vertigineuse, les âmes violentées se décideront à prendre leur vol en une ascension vers Dieu de plus en plus hardie.

La *prière* elle-même, quoique invocatoire, se sert de ces moyens invitatifs. Elle s'amplifie de différentes manières. Voici d'abord la *prière chorale*. Toute l'assemblée prononce p. ex. en choeur le N. Père, ou bien elle confirme par des répons unanimes les supplications du prêtre. Dans cette oraison collective l'assemblée éprouve d'une part la puissance bienfaisante de la communion fraternelle, d'autre part la joie d'exercer ses prérogatives sacerdotales. En dégageant ces sentiments de charité et de liberté, la prière chorale prend des allures de foi audacieuse ; elle semble monter à l'assaut (250). — La *litanie* est un complexe de prières à répons collectifs. En Orient, on l'appelle aussi : ecténie. On vient de publier avec d'autres fragments découverts au couvent S. Macaire en Egypte, un « theotokion » composé de 224 stiches dont chacun commence par « χαῖρε » une forme de litanie qu'on trouve dans la poésie religieuse d'Ethiopie (251). En Occident, la plus ancienne litanie, celle de « Tous les Saints », est priée à l'occasion de différentes consécrations. Devant l'hostie qu'on expose, le peuple catholique chante la litanie de N. Dame appelée communément la « litanie de Loretto » ; citons encore celle « au nom de Jésus », celle de « S. Joseph », celle du « Sacré-coeur ». — Zinzendorf qui

(249) Cf. MGK, 1927, 10-11, p. 251.

(250) *R. Otto* et *G. Mensching* ont publié un choix de psaumes susceptibles d'être en choeur. Chorgebete 1925.

(251) *H. G. Evelin White:* New Coptic Texts from the Monastery of S. Macarius I. New-York, 1926.

avait un sens liturgique plus aiguisé que le piétisme, a introduit la litanie dans la communauté des frères moraves (252). M. Otto voudrait reconquérir à la litanie une place dans le culte protestant. Nous nous associons à son voeu. Elle nous semble être une forme potentielle de la prière. Elle en augmente l'intensité, en la soutenant sur un plan élevé et en conduisant même, degré par degré, plus haut les puissances affectives de la foi. La régularité de ses répons apaise l'esprit, d'autre part leur brièveté, on dirait volontiers : leur entrain agressif, exalte les désirs de l'âme profonde. « Quelle vie, quelle action réciproque, quel mouvement et quelle impétuosité, dit Löhe, le liturgiste luthérien, pourvu qu'elle soit vigoureusement attaquée et qu'elle soit priée en esprit et en vérité par le pasteur et par le peuple !... Quiconque a appris à prier, renoncera au préjugé moderne contre la litanie. Priez-la, faites-en l'expérience, j'aurais presque dit : jouissez-en ! » (253). M. Guardini ne méconnaît pas le « danger de la litanie qui risque d'endormir le mouvement de l'âme » (254), il oppose même la prière de la Liturgie à la prière populaire de la litanie; la première, dramatique, s'en tenant au principe : ne bis in idem, active le mouvement de la pensée et de la volonté ; la seconde, de tendance contemplative, se concentre en quelques idées, images et états d'âme très simples et ne demande qu'à demeurer sous les ailes de Dieu. De là la répétition incessante des invocations litaniques.

Comme la prédication et la prière, les *liturgies* se servent, elles aussi, de formules corroboratives pour renforcer la parole prêchée ou priée : dans la liturgie mozarabique l'exclamation : « car tu es Dieu ! » confirme régulièrement la 4. requête de l'oraison dominicale. Le culte salutiste comporte également des interjections qui, lancées dans l'assemblée par le groupe entraîneur, servent à porter plus haut la prière de chaque membre de l'assistance.

Enfin, pour aviver l'état d'âme du croyant, la parole invitative fait appel à la *poésie* et à la *musique*. Si on entend par poésie avant tout sa facture prosodique : le vers, la rime, l'allitération, le refrain, l'inversion, la strophe, il faut dire que la parole liturgique en fait rarement usage. L'Eglise catholique a bien introduit dans sa Liturgie la grande poésie des Psaumes, elle contient aussi des

(252) Cf. *F. Spitta:* Die Kirchenlitanei der Brüdergemeinde MGK, 1901, p. 375 s.

(253) Monatsschr. f. Past. Theol., 1919, p. 192.

(254) *R. Guardini:* Vom Geist d. Lit. 1921, p. 17.

« cantica » tirés de l'A. et du N. T., avant tout l'Ave (Luc 1, 28-42), puis le cantique de Moïse (Ex. 15, 11-19), celui d'Ezéchias (Es. 38, 10-20), celui d'Habacuc (Hab. 3, 2-19), remontant à la tradition synagogale (255). Pour le reste, la Liturgie de l'Eglise catholique ne comprend que peu de rythmes lyriques : cinq *séquences* (Dies irae ; Lauda, Sion ; Stabat mater ; Veni, sancte Spiritus ; Victimae paschali) pièces de plain-chant en vers mesurés et rimés qui se chantent aux messes solennelles après le Graduel et l'Alléluia ; et six *hymnes*, prières en strophes, conformes à la prosodie latine (Aeterna vox ; Benedictus es ; Crux fidelis ; Jesu nostra ; Gloria, laus » et, pendant la procession : Pange lingua). — Les versiculets que les liturges protestants introduisent parfois timidement dans le culte, p. ex. après la lecture du texte, ne sont que des fleurettes éphémères dont la sentimentalité piétiste ou rationaliste ne s'accorde pas bien avec le style sévère et objectif de la liturgie. Seul le *choral protestant* confère des ailes saines et fortes à la parole priée. On peut lui appliquer l'analyse que M. H. Brémond donne de la force purificatoire de la poésie en général : « les facultés de surface se voient purifiées, rassérénées, spiritualisées »; enfin « la colombe des sentiments profonds, la tourterelle des pensées pures, l'aigle des imaginations sublimes prennent leur essor » (256).

Dans la *psalmodie* et *l'antienne* les vertus excitatives de la musique sont appelées à majorer l'impression de la parole. La *psalmodie*, manière chantante de réciter les psaumes, rythme les oraisons, afin d'en faire ressortir les valeurs insignes. On en entend encore un écho dans quelques Eglises luthériennes, mais elle y est contestée pour des raisons esthétiques. On lui reproche sa monotonie et la pauvreté de ses modulations. On voit en elle un anachronisme (257). Il est vrai qu'il manque aussi aux milieux protestants l'exercice quotidien de cette coutume, mieux ancrée dans la forte tradition catholique. — *L'antienne* était primitivement le chant alterné de deux choeurs. Maintenant on désigne par ce terme un passage de l'Ecriture qu'on chante avant un psaume et qu'on répète après. L'antienne passe, elle aussi, pour être monotone. On pourrait pourtant découvrir dans ces modes prétendus endormants certains stimulants cachés. « La monotonie discrète de ces répétitions investit de recueillement l'âme qui, déjà

(255) *F. Cabrol:* Le livre de la prière antique 1900, p. 25 s.

(256) *H. Brémond:* Prière et Poésie, 1926, p. 205.

(257) *Niemann:* MGK, 1924, p. 147 s. — *Busse:* Der liturg. Gesang des Geistlichen.

orientée en haut, s'ouvre dans une sérénité croissante et des perspectives illimitées plutôt senties qu'analysées et dont la convergence est en Dieu »... « grâce au rythme continuel de la récitation, la polarisation affective qu'il maintient ou restaure, ramène constamment et doucement l'attention dans la direction de Dieu » (258). Nous ne prétendons pas que cette demi-somnolence intuitive soit une attitude cultuelle normale et digne de l'Evangile ; mais il faut compter avec le fait que, dans le culte, il est des forces qui agissent sur l'âme profonde indépendamment de l'entendement. S'il nous a paru intéressant d'en démêler l'influence dans certaines émanations de la parole invitative, nous n'entendrons pas rabaisser le rôle qui revient à l'esprit en tant qu'agent de liaison entre la Parole de Dieu et la parole humaine, entre les aspirations de l'assemblée et leur objet transcendant.

### b. La parole invocatoire.

Après avoir éveillé et enflammé les aspirations du sujet religieux, la parole liturgique, se tournant vers Dieu, prend la forme de la prière. Jettons avant tout un regard sur le stade préliminaire sur *l'invocation magique*. Ensuite nous en étudierons les deux formes religieuses : la *prière mystique et la prière « prophétique »*.

#### *α. L'invocation magique.*

Nous avons distingué deux formes de la parole magique, la formule d'incantation qui est censée agir sur les choses et les personnes, et la parole théurgique ou invocation magique qui, instrument des instincts eudémonistes de l'homme, est un procédé contraignant les dieux à lui accorder des satisfactions miraculeuses (259). L'invocation magique se reconnaît à *deux critères*. Elle tire premièrement son efficacité d'une articulation rituelle impeccable. Deuxièmement elle espère atteindre son but en accumulant les adjurations et même les sommations.

La croyance indéracinable en la puissance du mot se révèle dans la première conception. Sévèrement arrêtée dans tous ses éléments, la formule rituelle, *récitée sans faute,* passe pour plier la volonté des puissances supérieures aux désirs de celui qui s'en

(258) Nous appliquons ici à notre sujet, à la psalmodie et à l'antienne, ce que le *P. Maréchal* dit de la prière du chapelet. (La psychologie du Mysticisme, 1924, p. 194 s.). Cf. *H. Brémond:* Poésie et Prière, 1926, p. 203.

(259) Exemples: *Ménégoz:* Le problème de la Prière, 1925, p. 296, 303.

sert ; c'est un filet auquel il est impossible d'échapper, si les mailles en sont correctement nouées. La faveur des dieux manquerait aux jeux sacrés selon une croyance romaine, si l'édile commettait la moindre erreur verbale (260). Les formules devaïent même être fixées par l'écriture et lues, afin qu'aucune altération n'en infirmât la vertu (261). Une légende nous raconte qu'un démon appelé Titivillus apporte tous les matins en enfer un sac de syllabes que les moines ont passées dans la psalmodie de la nuit précédente (262). Dans la religion védique des liturgies sévèrement prescrites accompagnaient le sacrifice qui était le moyen théurgique par excellence (263). La diction elle-même était soumise à des règles strictes, toute accentuation défectueuse, toute interruption, tout bredouillement rompant immédiatement le charme de la formule magique. Même dans les religions supérieures, la formule rituelle est censée exercer une puissance sur les dispositions divines. Il n'est pas dit que, dans les passages johanniques (Jean 14, 13. 14; 15,6; 16,24 ss.), la prière au nom de Jésus soit estimée renfermer une vertu magique. Mais la piété populaire attribue à cette formule un exaucement automatique. Dans la messe romaine les paroles de l'institution sont censées contenir une « aliqua virtus a Deo ».

La *reprise instante* et même accablante de certaines requêtes est un second signe de l'invocation magique. L'importunité (264), ne cessant de frapper à la porte de Dieu, est certaine d'être finalement écoutée. M. F. Heiler nous soumet une foule d'exemples de ces sommations à jet continu et de forme stéréotypée (265). Ce sont des énumérations obséquieuses de titres destinés à flatter les appétits grossiers ou les faiblesses morales des dieux. Dans une prière égyptienne adressée à Osiris nous comptons 23 épithètes différentes (266). Cette même insistance s'affirme aussi bien en Inde qu'au Méxique, à Babylone et en Grèce. On retrouve la formule peu révérencieuse : « jusques à quand, Seigneur ? » non seulement 14 fois dans les Psaumes, mais 6 fois aussi dans une

---

(260) *Cicéron:* de harusp. resp. 23: «si aedilis verbo... aberraverit, ludi non sunt rite facti.» Cité par *F. Heiler:* Das Gebet, 1921, 4. éd., p. 151.

(261) *Wissowa:* Rel. u. Kultus der Römer, 1912, p. 396 .

(262) *Le Clerc:* Hist. litt. de la France, t. XXIV, p. 282.

(263) *Oldenberg:* Rel. d. Veda, 1917, p. 430.

(264) ἀναιδία (Luc. 11,8). Luther a savoureusement traduit ce terme par «unverschämtes Geilen».

(265) *F. Heiler:* Das Gebet, 1921, p. 161 ss.

(266) *Heiler,* o. c. p. 168.

prière babylonienne adressée à Enlil (267). La prière verbeuse de l'Orient chrétien a conservé, dans les grandes liturgies, l'habitude magique d'encenser la divinité par des propos louangeurs. L'Occident latin observe plus de mesure dans la glorification de Dieu. Mais ne retrouve-t-on pas une dernière trace de l'insistance magique dans la magnifique séquence de Gloria : « Laudamus te... etc. » L'acharnement à réclamer l'apparition de Dieu est admirablement rendue par J. S. Bach dans le premier choeur de la cantate : « Du Hirte Israël », où l'appel : « Erscheine ! » (Apparais !) est lancé à 10 ou 12 reprises. N'est-ce pas l'obstination magique des prêtres de Baal qui, dans l'ordalie du Kison (1. Rois 18,26), invoquaient le nom de Baal depuis le matin jusqu'à midi en disant : « Baal, réponds-nous ! ».

### β. *La prière mystique.*

Le besoin d'adoration ne se sert qu'avec hésitation de la parole cultuelle. Cette carence s'explique par le fait que les mystiques considèrent la parole comme un organe insuffisant, quand il s'agit de désigner les désirs indéfinissables qui montent vers Dieu, et de fixer les spéculations par lesquelles ils se rendent compte de leur montée constante. Encagé dans la parole, le sentiment expansif du mystique voit entravé le mouvement qui est sa raison d'être. Se croyant trahi, il se fige. Jamais on n'atteindra l'absolu au moyen d'une valeur relative telle que la parole. Dieu résidant dans le silence, c'est au-delà de toute expression parlée que les mystiques situent les expériences inexprimables de l'union (268). La parole ne sera donc pour les mystiques, d'une part, qu'un phénomène *préparatoire*, un excitant qui, en provoquant une espèce de transport, dispose leur âme à se hisser au plan plus élevé des modes indicibles. C'est ainsi que, dans le culte Otto, la parole n'est qu'un degré inférieur de la communion divine. — D'autre part, la parole du mystique demande à être *initiatrice*. La pensée demande à être communiquée à des âmes soeurs ; elle ne peut donc faire abstraction des puissances symboliques de la parole. En effet, la parole des mystiques trahit l'inconciliabilité de leurs tendances illimitées et des moyens toujours restreints de les faire aboutir. Leur langage est un mélange curieux d'abstractions et de créations imaginatives. Quoiqu'ils se lamentent des inhibitions inhérentes à tous les phénomènes sensibles, ils tentent de faire com-

(267) *Heiler*, o. c. p. 176.

(268) «Was sich nicht geworten mag.»

prendre l'ineffable par certaines allégories, toujours les mêmes depuis S. Augustin et Plotin jusqu'à nos jours : celle du miroir dans lequel se reflète le soleil, celle du fer qui, rougi dans le feu, adopte la nature du feu, celle de la goutte d'eau qui se dilue dans un tonneau de vin. En somme, si l'adoration est le but suprême du culte pour les âmes mystiques, la parole devient superflue, dès qu'elles s'approchent du point culminant de leur ascension. Le silence devrait être l'atmosphère normale dans laquelle s'accomplit l'union. En réalité la parole mystique n'est pas entièrement bannie du culte. Ne parlons pas de réminiscences mystiques, débris d'anciens Mystères, qui se sont incrustées dans quelques tournures cultuelles de la messe ou des sacrements protestants, dans certaines lectures bibliques ou dans des cantiques. D'habitude les fidèles ne comprennent plus ces accents dans le sens qu'une chaude affectivité leur avait donné primitivement. Le parfum s'est évaporé, le vase subsiste, à peine utilisable dans son étrangeté. Il n'y a que de rares occasions où l'aspiration mystique puisse, d'un jet vivant, se déverser dans une parole cultuelle, qui, conformément au tempérament de toute mystique, ne pourra être que subjective. Elle choisira ceux des éléments liturgiques qui, à la rigueur, supportent ces libertés. *La prédication* dont les grands dominicains du 13. et du 14. s. ont créé le type inimitable, est une de ces expressions. La *prière d'abondance* que prononçaient déjà les prophètes de la primitive Eglise (269), en est une autre. Elle se déploie dans les services protestants qui n'ont pas une construction trop fixe, dans le culte réformé plutôt que dans la liturgie luthérienne, ou encore chez les sectaires qui n'ont que mépris pour toute prière paradigmatique. Nous n'avons pas à analyser ici la pensée de la prédication d'Eckhart ou de Tauler, ni à discuter l'opportunité de la prière spontanée, mais à examiner seulement l'aspect biologique de la parole mystique. Notons d'abord qu'elle ne s'épuise pas en réflexions sur la réalité métaphysique ; on y remarque bien plus une tentative d'entrer en contact avec la divinité : « προσομιλεῖν τῷ θεῷ, προσώπῳ πρὸς πρόσωπον » (269*), autrement dit, le coefficient affectif est plus important que le contenu idéologique. Or, c'est par ses propres moyens que l'âme ardente prétend s'élever dans la félicité unitive. Tout souvenir d'une révélation préalable s'est effacé en elle. Dans cette piété qui n'a plus conscience de sa genèse, le fait de l'initiative divine ne

(269) Didaché 10,5.

(269*) *Syméon le Théologue* (Ethica 2), cité par *K. Holl:* Enthousiasmus und Bussgewalt. 1898.

demeure plus que dans la sphère subliminaire. Alors l'inquiétude de l'âme qui veut, par ses seules forces, gravir les sommets de la vie divine, et l'impétuosité de son désir communiquent à la parole quelque chose d'exalté, de saccadé, un échauffement physique, qui nous rappelle la suffisance des prétentions magiques. L'envolée s'opère moins par l'effort intellectuel de l'énonciation que par la faculté de transformer en forces affectives les éléments de l'intellect, afin de les transporter sur un autre plan spirituel, comme qui voudrait « convertir la vitesse horizontale d'un moteur en force ascensionnelle » (Marcel Proust). La parole est celle de la raison, mais en réalité elle n'est que le substratum imparfait d'une puissance qui vise au-delà de ce qui peut être articulé. Ce n'est pas la qualité intrinsèque qui constitue la particularité de la parole mystique, mais les possibilités d'exaltation subjective qui permettent au prédicateur ou au prieur de se détacher de ce qui est pesant ou coërcitif, rationnel ou limitatif. Cette ivresse spécifique ne se manifeste d'ordinaire que dans une atmosphère appropriée, dans un cercle de coreligionnaires contemplatifs. La prédication de Bernard de Clairvaux était toute différente, selon qu'il prêchait une croisade à des foules enthousiastes, ou qu'il interprétait le Cantique des cantiques aux frères de Cluny.

La parole mystique est donc a priori acultuelle. Si, d'occasion, elle pénètre dans le culte, elle ne peut s'agréger qu'aux facteurs subjectifs, et alors même elle risque de ne satisfaire que des âmes solitaires et de laisser déçus ou perplexes les esprits qui au « chemin haut » de la spéculation préfèrent l'humble sentier de la foi, c. à d. une voie que le croyant suivra, parce qu'il se sait être, dans sa vie intérieure, l'objet d'une initiative divine. D'autres expressions cultuelles seront plus adéquates que la parole aux besoins d'adoration mystique : le silence, la musique religieuse, des symboles d'ordre visuel : l'hostie, une image miraculeuse.

### γ. *La parole sacrificielle.*

Nous aurions aussi pu l'appeler la parole « *prophétique* », si, selon la terminologie de MM. Soederblom et Heiler, ce terme est compris dans le sens de la piété spiritualiste des prophètes et de Jésus. Mais comme dans un précédent chapitre nous avons employé cette épithète pour désigner la Parole de Dieu descendue sur des messagers illuminés, nous préférons nous servir de la qualification « sacrificielle ». Il est vrai que nous ne prenons pas ce terme dans le sens d'une basse mentalité théurgique, mais dans le sens d'un sacrifice spirituel tel que le préconise le 50. psaume ou l'é-

pître aux Hébreux (Hébr. 13,15). Il s'agit d'une offrande spirituelle consistant en prières ou en hymnes, accompagnée parfois, comme dans l'eucharistie de l'ancienne Eglise, de dons destinés aux pauvres ou d'un renoncement moral, comme dans le culte protestant. Tout désintéressés, ces effluves psychiques montent vers Dieu comme l'encens ou comme la fumée de l'holocauste, et l'âme croyante y mêle le meilleur d'elle-même. Nous ne nous arrêterons à l'inspiration religieuse de la parole sacrificielle qu'en tant qu'elle intéresse sa *forme*.

Etant donné que la religiosité que reflète le sacrifice spirituel est, dans son essence même, un sentiment de dépendance, nous voyons la parole qui l'exprime, observer une certaine *retenue*. Elle choisit des accents graves, des rythmes solennels, des allures respectueuses, sans se laisser aller aux bizarreries des transports enthousiastes ou aux saccades de l'ascension mystique. Elle s'adresse de préférence à Dieu (270). Elle n'exclut pas la prière d'abondance, mais elle a une prédilection pour le mouvement mesuré des formulaires liturgiques qui promettent de « sauvegarder le meilleur de l'authentique prière évangélique » (271).

Voici une autre marque de la parole sacrificielle : ses variantes et son *aspect changeant*. La parole mystique accusant toujours la même affectivité est assez uniforme dans ses énoncés. La prière du sacrifice spirituel permettant le déploiement de nombreuses nuances de l'émotion religieuse, peut être supplication, confession des péchés, témoignage d'assurance confiante, intercession, action de grâces, chant de louanges. La parole sacrificielle fera entendre tantôt des accords en majeur, tantôt des modulations en mineur, elle baissera le ton et elle élèvera la voix, selon qu'elle exprime l'humilité du pécheur ou la liberté de l'enfant de Dieu. Elle exhalera sa lamentation en de nombreux Kyrie. Elle bouillonnera en jubilations dans le Gloria, l'Hosanna et dans de fréquents Alléluia, elle s'épanchera doucement dans l'Agnus ou dans le Benedictus. — En raison de l'aspect changeant de ses contenus, la *forme* aussi de la parole sacrificielle est variée. Si la « collecte » initiale, de marque latine, résume en une seule phrase la pensée du prieur, la prière d'intercession, d'origine orientale, est souvent étendue et même verbeuse. Ou bien, en face de doxologies redondantes, il y a des invocations concises, telles que le Kyrie, des salutations telles que : « Pax vobis », « Dominus vobiscum », des appels excitatifs tels que « sursum corda! » ou « ἅγια ἁγίοις », ou de courtes accla-

(270) Cf. Betende Kirche. Maria Laach, 1926, p. 194.
(271) *F. Ménégoz:* Probl. de la Prière, 1925, p. 291.

mations, telles que : Phil. 2,11 ; ou « Ζωή », ou « δόξα σοι, ἅγιε » ou « εἷς θεός » (272). Peut-être que le cri : « Grande est la Diane des Ephésiens » (Actes 19,28) était une de ces acclamations liturgiques en honneur chez les païens d'Ephèse. La prière parlée alterne avec l'antique «εὐλογία» chantée ou avec le choral protestant. Entre ces deux expressions se place la psalmodie synagogale, l'« accentus » catholique, la parole chantante de la liturgie de la s. cène de Zwingle (273). Enfin la prière alternée que l'on retrouve également dans la liturgie de la s. cène de Zwingle (274), et le chant alterné dans l'office catholique : sous forme de répons (voix du liturge et refrain de l'assistance) ou d'antiphones (chant de deux choeurs) (276); dans le service protestant : sous forme d'un choral dont les différentes strophes sont réparties entre plusieurs groupes (le choeur et la communauté, les enfants et les adultes ou, dans certains cultes méthodistes, les hommes et les femmes). On voit de quelle variabilité est susceptible la parole sacrificielle.

Un troisième caractère de la parole sacrificielle, c'est son *esprit biblique*. Tandis que la piété mystique se désintéresse des S. Ecritures, ou n'y cherche que l'allégorie de ses propres états d'âme, la piété prophétique est tout imprégnée de pensées bibliques. Les prières et les cantiques qui la traduisent, empruntent donc à la Bible ses accents à la fois sobres et vibrants. Nous avons déjà étudié le rôle des *psaumes* en tant que parole sacrée. D'autre part, on peut les envisager comme appels, supplications, louanges s'élevant à Dieu, c. à. d. comme paroles sacrificielles. L'Eglise les a de tout temps considérés non seulement comme la « voix de Dieu », mais aussi comme la « voix de l'Eglise » (276) et, comme l'Eglise est le corps mystique dont Christ est le chef qui intercède dans le

---

(272) *E. Peterson:* ΕΙΣ ΘΕΟΣ Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. (*Bultmann u. Gunkel*), N. F. 24, 1926.

(273) «damit die Sach nit gar durr u. rouw verhandelt u. der menschlichen bloedigkeit ouch etwas zuogegeben wurd»; Aktion u. Bruch des Nachtm. IV, 13 ss. (éd. Egli, Finsler, Koehler).

(274) «Der Pfarrer: Eer sye Gott in der höhinen! — Die Mann: un fried uff Erden! — Die Wyber: Den Menschen ein recht Gemüt.»

(275) Dans l'hymnologie sumérienne on rencontre des antiphones qui sont un parallèle étonnant du chant liturgique catholique. Les possibilités de la musique y sont intimement ressenties. On y trouve p. ex. la rubrique suivante: «lorsque, dans le sanctuaire, on plie les genoux...., les instruments de doux appel et d'humble supplication... (suit la dénomination des instruments) accompagnent la clameur imposante.» Cf. *Maurus Witzel* O. F. M. Perlen sumerischer Poesie, 1925.

(276) *S. Ambroise:* Enarrationes in XII Ps. Dav. MSL, 14, 924.

ciel en faveur de son Eglise (Hébr. 7,25), le psautier a été glorifié par S. Augustin comme la « prière du Christ » qui donne plus de poids à l'offrande spirituelle des fidèles unis à lui (277). — Dans les liturgies protestantes la parole sacrificielle est pleine d'allusions bibliques. Dans la confession des péchés de Th. de Bèze, il est parlé des « fruits de justice et de sainteté qui te sont agréables » (Luc. 1,75 et Phil. 1,11). La liturgie du baptême fera mention de l'amour de Jésus pour les enfants (Matth. 19,14) ; l'enfant y est désigné comme un « membre du corps de Jésus-Christ » ( 1 Cor. 12). En ouvrant au hasard une liturgie, on y trouve des passages comme « marcher dans le chemin de tes commandements » (Ps. 119,32), « l'avancement de ton règne » (Matth. 6,10), « les salutaires instructions » (Tite 1,9), « qui fait miséricorde jusqu'à mille générations » (Ex. 20,6). On constate la même coloration biblique dans les cantiques : « A l'ombre de tes ailes (Ps 17,8), puissant Sauveur, bénis ton héritage » (Ps. 28,9), « que la paix coule comme un fleuve » (Es. 66,12), « halt im Gedächtnis Jesum Christ » (2. Tim. 2,8), « er ist ein Fels, ein sicherer Hort » (Ps. 21, 3.4), etc.

Relevons un dernier caractère phénoménal de la parole sacrificielle : elle *accompagne l'action*. La parole, le drame et la musique sont des « arts qui épousent le temps » (P. Valéry); ils peuvent donc coopérer. Dès les temps anciens la prière accompagnait le sacrifice. On pourrait aussi retourner cette proposition, car la prière est plus ancienne que le sacrifice (278), et le sacrifice est une forme de la prière. En tout cas, l'action et la parole se cherchent ; l'une peut être subordonnée à l'autre ; la parole interprétant l'action, ou l'action accentuant la parole ; ainsi la préface de la messe résumant, sous forme d'exhortation, les dispositions religieuses de l'assistance, prépare celle-ci à l'acte de la consécration : « vere dignum et justum... ». De courtes instructions sur la sainteté de l'acte précèdent également les différents actes liturgiques des Eglises protestantes. La confirmation, en particulier, comporte un enseignement sur les conditions de la vie religieuse, morale et ecclésiastique qu'implique la réception des catéchumènes; l'un d'entre eux, prononçant un acte de foi, complète par la parole le « sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » (Rom. 12,1). Par ailleurs le geste est l'accompagnement subalterne de la parole. Le geste de la bénédiction ne fait que souligner la formule aaronite.

---

(277) *Eisenhofer:* Grundriss d. Kath. Lit. 1926, p. 36.

(278) *F. Heiler:* Das Gebet, 1921, p. 72.

### 3. Synthèse intuitive.

Essayons de fixer d'un regard les deux courants de la Parole sacrée et de la parole liturgique, d'autant plus que, dans la pratique cultuelle, il n'est pas possible de les disjoindre, comme nous venons de le faire dans notre analyse. Même les liturges avertis ne songent pas à faire alterner savamment l'appel de Dieu et la réponse de l'homme, ou la prière du croyant et la bénédiction d'enhaut. On peut pourtant discerner *deux éventualités* de la concomitance des tendances ascendantes et descendantes de la parole cultuelle.

*Premièrement,* elles peuvent se manifester *indépendamment* l'une de l'autre. Il arrive qu'une Parole de Dieu prodigue ses grâces à une assemblée, sans que celle-ci ait cherché, par une parole sacrificielle ou mystique, à s'élever dans la sphère transcendante. Ou encore, il se peut qu'un élan de la foi, un effort de méditation ou une fusée d'affectivité religieuse du sujet restent momentanément sans réponse, ce qui n'implique pas nécessairement une carence de l'Esprit de Dieu. Enfin il advient que, dans un même complexe cultuel, la parole humaine et la Parole divine déploient concuremment leurs puissances sans que leur action soit corrélative ou solidaire. La Parole de Dieu annoncée dans la prédication peut p. ex. rester sans rapports avec le service de prières subséquent des croyants. Voici graphiquement les trois possibilités d'indépendance, sinon de divergence des deux catégories de la parole cultuelle : $\underset{A}{\overset{D}{\downarrow}}$...? II. $\underset{A}{\overset{D}{\uparrow}}$...? III. $\underset{AA}{\overset{DD}{\downarrow\uparrow}}$. Dans ces trois cas le but du culte n'est réalisé qu'imparfaitement. Dans le cas III la juxtaposition des deux tendances de la parole n'exclut pas, il est vrai, une prise de contact du sujet religieux et de l'objet divin, mais elle n'aboutit pas nécessairement à une rencontre concertée et clairement articulée. Mais même en restant en suspens, la parole cultuelle ne restera pas stérile : peut-être la Parole recueillie à l'église inspirera-t-elle la prière individuelle ; ou la parole sacrificielle qui, dans le culte même, semblait demeurer sans consécration, se verra bénie ultérieurement. Toujours est-il que ceux qui se préoccupent d'une structure harmonique du culte protestant, devraient surveiller plus attentivement le jeu et rythmer consciemment les valeurs de la Parole révélée et de la parole proprement liturgique.

*Deuxième éventualité :* les deux courants de vie qui se déversent dans la parole cultuelle, se complètent organiquement, et d'abord simplement en se *rencontrant :* à la confession des péchés répondent p. ex. les promesses de grâce; ou, exemple du courant

opposé, les bénédictions de la sainte cène suscitent l'action de grâces. Ces alternances normales des deux paroles peuvent se produire dans un même culte, voire dans une même lecture ou dans un même cantique. — Au lieu de s'effectuer en deux mouvements successifs, ces rencontres peuvent revêtir un caractère de simultanéité ; alors les deux courants de la parole cultuelle *se confondent*. Tel énoncé de la révélation divine, ayant touché l'âme, se retourne immédiatement vers Dieu, ailé et porté par les forces qu'il a dégagées dans la conscience de l'homme. D'autre part, telle parole de tendance ascensionnelle communique au fidèle le sentiment d'être accueilli par Dieu, parce que, plus la prière monte, plus le prieur aura conscience de l'impulsion divine qui y est impliquée et qui agit préalablement. Il peut donc y avoir une bénédiction dans la parole qui monte, avant même qu'elle ait atteint son but, tandis que celle qui descend peut ne pas être purement enveloppante et sacramentelle, mais aussi excitative ; elle peut être motrice autant que quiétive. Nous nous trouvons en face d'un échange de dynamies qui, dans son ensemble, produit un sentiment puissant de la présence divine. C'est, projeté dans le rayon de la parole, le jeu de la foi qui, elle aussi, est à la fois un don de la grâce et la plus puissante affirmation de la personnalité profonde. Quelle subtile connaissance des ressorts de la vie de l'âme ne trouvons-nous pas p. ex. dans le 27. ps. : « Mon coeur dit ↑ de ta part ↓ : Cherchez ma face ↓ ! Je cherche ta face ↑, ô Eternel. Ne me cache pas ta face... tu es mon secours ↓ ». Les inspirations de la Parole peuvent également être sous-jacentes à la parole liturgique dans le cantique de foi, dans la confession des péchés, dans la prédication. On pourrait qualifier de monisme dualiste et même de symbiose le résultat de cette action réciproque des deux flux de la parole cultuelle.

Si, pour la première forme de rencontre, l'alternance de deux complexes de parole d'orientation complémentaire et leur agencement organique peuvent être acquis par une technique judicieuse et par un balancement réfléchi des deux dynamies, la seconde forme de rencontre, l'échange spontané des forces qui jaillissent de la parole, dépendra plutôt de l'intensité de la conscience religieuse et, en particulier, du sentiment de présence.

Dans l'ordre du culte que nous avons ajouté à titre d'indication au I. volume de notre ouvrage (279), nous avons essayé de régulariser ce dualisme de la parole. Dans le premier acte du service intitulé : le message de la Parole, nous proposons le parallélisme

(279) *R. Will:* Le Culte, 1925, I, p. 435.

suivant : 1) *Dieu* révèle sa gloire (Paroles bibliques, p. ex. Ps. 33) — contrepartie : la *communauté* glorifie l'Eternel (Prière de louange ou un chant spontané, p. ex. « Mon âme, exaltons la gloire de Dieu, notre créateur »). 2) *Dieu* proclame sa Loi (décalogue ou le sommaire évangélique de la Loi. De son côté, la *communauté* confesse ses péchés (cantique : « O Dieu, ta Loi est sainte », ou « Kyrie »). 3) *Dieu* promet sa grâce. Cela suscite le chant d'allégresse de la *communauté* (« O qu'heureux est celui... »). 4) *Dieu* annonce le salut (lectures bibliques). La *communauté* remercie Dieu par un chant spontané (« Ta Parole, Seigneur, est ma force et ma vie »). 5) *Dieu* se manifeste dans l'Evangile par l'office de la prédication. En retour la *communauté* accueille le message par un cantique reprenant le thème central du texte. Cet ordre du culte est d'usage dans les Eglises réformées, mais n'est-ce pas un motif extérieur, la préoccupation de faire alterner parole et chant qui conditionne cette disposition des éléments liturgiques? Encore faudrait-il que les textes de l'un et de l'autre fissent ressortir la dualité de la parole cultuelle, de la prière et du chant qui montent vers Dieu, de la Parole prêchée ou lue qui découle de sa grâce.

On pourrait songer à réaliser d'autres rapprochements entre la Parole révélée et la parole liturgique. En nous souvenant des genres de parole que nous avons distingués, nous verrons que *certains types* s'appellent plus spécialement l'un l'autre. Ainsi la parole numineuse du premier complexe aura son écho logique dans la parole mystique du deuxième. Ou encore, à la Parole prophétique correspondra, dans la sphère liturgique, la parole invitative. A la Parole scripturaire s'adaptera, comme phénomène corrélatif, la parole sacrificielle. Mais ne systématisons pas trop. Après avoir appliqué à la parole cultuelle le principe dualiste et après avoir tracé les directives générales pour une application compréhensive de ce principe, laissons à la vie tous ses droits. Sa voie étant éclairée, elle trouvera d'instinct le beau rythme que nous souhaiterions au culte des Eglises qui prétendent être les Eglises de la parole.

---

## III. Les phénomènes de l'odorat, du goût et du toucher.

Si nous plaçons les phénomènes d'ordre visuel sur le même niveau que ceux d'ordre auditif, il n'y a aucune raison pour ne pas coordonner ceux d'ordre tactil, olfatif et gustatif. En somme,

l'homme qui s'approche de Dieu ou sur lequel Dieu s'abaisse, doit sanctifier tous ses sens, afin de les mettre au service de Dieu et de l'âme. Aucune hiérarchie des sens n'est admissible à ce point de vue.

### a. Les phénomènes de l'odorat.

Il n'est pas d'exemple de ce que la divinité se serve ou soit censée se servir de ce sens pour se manifester dans le culte. Comme phénomène de la *ligne descendante* on ne relève des expériences de ce genre que chez quelques mystiques. Selon eux la divinité qui se révèle : la Sagesse (Sirac. 24,20), la Vierge Marie ou l'Epoux divin annoncent leur apparition par un doux parfum de roses, par les senteurs de la vigne qui fleurit ou par celles de l'amande. Ces arômes chassent les démons (280). C'est dans ce sens allégorique qu'il faut comprendre l'affirmation d'auteurs catholiques que l'eucharistie serait enveloppée d'un « odor resurrectionis » que répand le corps du Christ ressuscité. Il y a lieu de rappeler ici le passage 2 Cor. 2,14-16. Selon S. Paul, la connaissance du Christ se propage comme un parfum qui remplit l'air, sans qu'on le voie, et finalement l'apôtre se désigne lui-même et les prédicateurs de l'Evangile comme le parfum du Christ. Les exégètes songent à l'encens que, dans les rites sacrés de l'antiquité, on faisait *monter* vers le ciel. Mais ne s'agit-il pas ici d'un parfum qui est particulier aux choses divines et qui *descend* du ciel : ἐκ ζωῆς?

Si le phénomène olfactif ne se rencontre guère dans la ligne descendante de la vie cultuelle, il est par contre fréquent *dans le sens ascendant*. Le parfum et l'encens sont des symboles particulièrement aptes à figurer les désirs et les suppliques qui s'élèvent vers Dieu. Ils avaient primitivement une *destination théurgique* ; les dieux étant, comme les hommes, friands du fumet de la graisse, on en brûle pour gagner leur faveur. Noé ayant offert des holocaustes, l'Eternel « sent une odeur agréable » et, corrompu, si on peut dire, par ce sacrifice, « il dit en son coeur : Je ne maudirai plus la terre ! » (Gen. 8,21). Il était défendu aux enfants d'Israël de faire un parfum semblable à celui qui était réservé à l'Eternel (Ex. 30,37.38). Les femmes étrangères de Salomon offraient également des parfums à leurs dieux (1. Rois 11,8) et jusqu'à Ezéchias (2. Rois 18,4) les Israëlites pratiquaient, eux-mêmes, ce rite devant le serpent d'airain. Les prophètes le dénoncent comme une

(280) Cf. *J. Tauler:* Predigten I. éd. W. Lehmann, 1913, p. 30.

coutume païenne (Jér. 1,16 ; 11,12 ; 18,15 ; 19,4 ; 44,17 ; Osée 11,12). Les Chaldéens brûlaient même des parfums à leurs engins en vue d'une chasse et d'une pèche abondante (Habac. 1,16). Dans la messe bouddhiste on mélange à l'eau des essences odoriférantes en l'honneur des dieux. Les religions spiritualistes considèrent le parfum et l'encens comme un symbole de la *prière* (Ps. 141,2). Dans l'Apocalypse, quatre vieillards se prosternent devant l'agneau, tiennent chacun une coupe d'or de parfums « qui sont les prières des saints » (Apoc. 5,8), ou bien un ange, ayant un encensoir d'or, offre des parfums avec les prières des saints (Apoc. 8,3). S. Paul désigne la charité des Philippiens (Phil. 4,18) et, ailleurs, le sacrifice du Christ comme une « offrande de bonne odeur » (Eph. 5,2). Les *Eglises catholiques* ont conservé l'usage de l'encens. D'une part, l'encens est considéré comme une offrande agréable à Dieu. Nous retrouvons en cela la tendance théurgique qui, comme un léger nuage, enveloppe toute la conception cultuelle du catholicisme. D'autre part, les liturgistes catholiques font valoir la signification symbolique de l'encens. L'encensoir porte vers le ciel « les plus pures senteurs de la terre... qui sont destinées à représenter devant Dieu les prières des Saints » (281). Un encensoir médiéval à Lille représente les trois jeunes Hébreux qui, dans la fournaise, continuent leur prière. L'artiste, un moine Reinerus, s'adressant à ceux qui, après sa mort, se serviront de cet encensoir, y ajoute cette inscription : « Et reor esse preces vestras thymiamata Christo. ». Les liturgistes du M. A., Guillaume Durant, Honorius d'Autun, Amalaire, interprètent allégoriquement tous les détails de l'encensoir. Selon Innocent III l'encens glorifie avant tout le sacerdoce (282) ; le prêtre encensant l'autel figure l'ange de l'Apocalypse (Apoc. 8,3) qui n'est autre que le Fils de Dieu lui-même : « Angelus enim Christus ». A y regarder de près, l'encens est tout autant un symbole pour la vue que pour l'odorat. Si les exhalaisons de matières odoriférantes grisent les sens et les disposent à l'extase, la fumée du parfum brûlé monte ; on la *voit* monter et elle symbolise l'affectivité de l'âme inquiète cherchant son Dieu. Au mouvement ascendant de la fumée s'ajoute la volatilisation des senteurs : les parfums de la terre qui, selon le désir de la créature (Rom 8,19), aspirent obscurément à s'unir à l'Esprit, se répandent dans l'atmosphère. Ce phénomène ne figure donc pas seulement la prière, mais aussi *l'adoration mystique*. Dans le culte *protes-*

(281) *Aubert:* Hist. et théor. du symbol, rel., IV, p. 312.

(282) *Innocent III*: De sacri altaris myst. l. II. c. XIV.

tant il ne reste de cette antique offrande que le symbolisme verbal dans des prières et des cantiques (283).

### b. Les phénomènes du goût.

Il n'y en a qu'un seul ; c'est le fait de s'assimiler le divin en l'absorbant; le mana, la puissance supérieure, s'étant concentré mystiquement dans quelque aliment, breuvage ou objet, le croyant espère entrer en communion avec la divinité en absorbant ces substrats chargés de vertus surnaturelles. La Pythie de Delphes, avant de prophétiser, mâche les feuilles de l'olivier d'Apollon qui exciteront son enthousiasme. Les bacchantes mangent des feuilles de lierre et dévorent la chair crue du faon ou du chevreau, auquel le Dieu s'est uni. Comme avant lui Ezéchiel, le visionnaire de l'Apocalypse, ayant avalé un livre qui se trouve entre les mains du 7. ange, se voit porté à prophétiser sur beaucoup de peuples (Apoc. 10,11). Le *Sacrifice* est le moyen classique d'établir la communion entre le dieu et ses adorateurs. D'après une croyance anthropomorphique, le sacrifice est une offrande alimentaire destinée à sustenter les dieux pour leur permettre de s'acquitter de leurs fonctions cosmiques. Les dieux ne consomment pas intégralement les mets ; ils se contentent de les lécher et s'en assimilent la substance subtile, et, en quelque sorte, l'âme. Mais l'homme, en offrant les prémices de la récolte et du troupeau, demande, lui aussi, à être nourri de substances divines. Le désir de communier avec le dieu se manifeste dans le *sacrifice d'alliance* et dans le *sacrifice mangé*. Il ne s'agit pas de théophagie proprement dite (284), mais d'une communion qui se fait par un échange de sang ou par commensalité. On absorbait le sang d'un animal qui était censé pénétré des énergies divines et être d'un même sang que le dieu. Quant au sacrifice mangé, il repose sur cette croyance, que ceux qui mangent de mêmes aliments, sont unis par un lien de consubstantialité, tant que les aliments sont supposés rester dans leur corps. Cette conception perce encore dans le passage 1. Cor. 10,20.21, où il est question d'une participation mystique à la table et à la coupe du Seigneur et d'une autre à la coupe et à la

---

(283) «Nimm den Weihrauch des Gebets.» (Neumeister.) Et voici un cantique réformé, dans lequel l'hiatus entre le phénomène et sa signification symbolique est complète: «L'or et l'encens de l'Arabie, plaisent bien moins à notre roi, que la sainteté de la vie...» (B. Pictet.)

(284) *Duff:* Encycl. of Rel. and Eth. III, 1910, p. 764, estime pourtant que les Grecs s'imaginaient primitivement manger le dieu lui-même.

table des démons. Les banquets sacrés s'effectuaient dans le sanctuaire (Juges 9,27). On y «mangeait devant Dieu » qui est le maître du sanctuaire et qui, lui-même, est censé prélever sa part de la chair de la victime. Josèphe (285) parle d'une Romaine qui se croyait invitée à un repas d'Anoubis. On a trouvé à Oxyrhynchos une carte d'invitation pour un repas qui avait lieu dans le temple du « Kyrios Sarapis » et une autre, où le dieu lui-même est invité dans la maison d'un certain Claudius (286). D'ordinaire, c'est la chair de la victime qu'on mange, les animaux les plus divers étant divinisés. Dans certains Mystères méditerranéens on mangeait des poissons (287). Le pain est un symbole sacramentel très répandu, étant donné que l'Esprit du blé joue un grand rôle dans les zônes les plus diverses (288). Les Aztèques, avant la conquête espagnole, mangeaient en sacrement du pain qui avait la forme du dieu Viziliputzli (289). La communion chrétienne n'est qu'une transposition spiritualiste de cet instinct invétéré de l'homme de vouloir, comme Prométhée, manger à la table des dieux, voire même de manger le dieu pour être avec lui. Le pain bénit et le breuvage sacré communiquent à celui qui les absorbe les vertus transcendantes dont ils sont mystiquement chargés ; ils lui servent de préservatifs et de « φάρμακον ἀθανασίας ». Pour les âmes averties le repas sacré symbolise l'assimilation de réalités métaphysiques matériellement inaccessibles. La péricope des disciples d'Emmaüs (Luc. 24,23-35) et des versets comme Apoc. 3,20 nous permettent de nous représenter l'atmosphère cultuelle de la primitive Eglise. Le dieu cultuel, le Christ, se tient à la porte et frappe. Il apparaît dans l'assemblée, il rompt le pain et le donne à ses fidèles : « J'entrerai chez lui. Je souperai avec lui et lui avec moi. ». Dans le protestantisme la s. cène, de caractère gustatif, est le seul symbole qui ne soit pas d'ordre auditif. Les cantiques et les prières de communion ont, mieux que le rite lui-même, conservé les anciennes images de la table du Christ, du pain de vie, du repas de grâce, du festin de la charité, des invités du Seigneur, de la nourriture de l'âme. Le symbole de la communion divine ne s'épuise, ni dans la s. cène protestante, ni dans la messe catholique, dans un phénomène du goût. Ces cérémonies transmettent aussi des enseignements par la vue, par la parole et par l'action.

(285) *Josèphe:* Antiqu. XVIII, 3, 4. 65.

(286) *Clemen:* Rel. gesch. Erkl. des N. T. I. 185 (1924). — Cf. *Reitzenstein:* Poimandres, 1904, p. 266 ss.

(287) *E. Lehmann:* RGG, II, 522.

(288) *Frazer:* Le rameau d'or, 1925, trad. Lady Fr., p. 374-436.

(289) ibid., p. 459.

Le rituel de la « *Christengemeinschaft* » a tout particulièrement approfondi le symbole religieux non seulement du pain et du vin, mais aussi celui du manger et du boire. En consommant les espèces, le communiant s'assimile la force divine qui lui communique la vie et qui le protège contre la corruption de la mort ; il s'assimile la gloire divine qui guérit son être et qui le prémunit contre la tentation et le péché ; il s'assimile le Christ qui, dans le pain, lui apporte le Père et, dans le vin, l'Esprit. Tout son corps en a conscience et son sang l'éprouve. « Il n'y a plus que le Christ qui du Père et de l'Esprit forme l'homme nouveau » (290).

### c. Les phénomènes du toucher.

C'est encore et d'abord la croyance *magique* qui s'attache à ces phénomènes. Les objets chargés de mana sont susceptibles de foudroyer celui qui les touche, sans être immunisé par des mesures de magie coërcitive. D'autre part, on peut par le toucher s'approprier ces forces, après avoir rendu inoffensif ce qui était tabou. De même que l'hémorroïsse (Mc. 5,28) a dérobé à Jésus les forces thérapeutiques qu'elle lui supposait, en touchant par derrière ses vêtements, ainsi, dans la suite, on a tenté de recouvrer force et santé en touchant les habits du Seigneur saturés de puissances curatives. Sa tunique est exposée par intervalles à Trèves en des exhibititons cultuelles. La dernière, en 1891, attira 1.925 130 pèlerins. D'autres objets ayant appartenu à Jésus, à la Vierge, aux apôtres (Act. 19,12), aux martyrs ou aux saints, reliques de toute sorte, rendent les mêmes services. La stigmatisée de Konnersreuth se guérit d'une pleurésie en appliquant une relique de S. Thérèse de l'enfant Jésus à la partie malade de son corps. Les réformateurs avaient en horreur ces rites d'attouchement magique. Si Luther a, primitivement, engagé les communiants à prendre dans leurs mains le pain et la coupe, c'était pour chasser la crainte magique qui s'attachait à ces éléments.

Cette croyance en une force divine communicable par des objets ou des personnes sacrées se manifeste dans le vaste domaine *des bénédictions et des consécrations.* C'est un phénomène du toucher, *l'imposition des mains,* qui opère la transmission mystique du fluide sacré : Jacob bénit ses fils (Gen. 48, 14 ss). Aaron donne la bénédiction sacerdotale en élevant les mains vers le peuple (Lév. 9,22), ce qui est déjà une volatilisation du geste matériel de

(290) *F. Rittelmeyer:* Christengemeinschaft II, 9, p. 270.

l'imposition des mains. Il n'en reste plus qu'un souvenir anémié dans le culte protestant, d'autant plus que bien des pasteurs prononcent la bénédiction aaronite, sans l'accompagner du geste traditionnel et sous forme de prière : « Que le Seigneur nous bénisse... ». Dans le N. T., l'imposition des mains se présente sous *trois aspects* qui, pour la mentalité antique, se confondaient d'ailleurs (291). Premièrement ce rite communique la *santé physique* au corps débile. Par l'imposition des mains Isis ressuscite Horus et Zeus guérit Io. La main d'Asklepios est douée de puissances antalgiques. Jésus aussi guérit les malades en leur imposant la main. Deuxièmement l'imposition des mains est un geste de *bénédiction*. Jésus bénit les enfants (Mc 10,13 ss). Par ce geste se transmettent les dons de l'Esprit, un présent de Dieu (Actes 8,20), un pouvoir (v. 19), un lot (v. 21). Il complète le baptême (v. 16.17). Il confère aux néophytes le don des langues et de la prophétie (Actes 19,6 ; 1 Tim. 4,14). Il ne faut pas l'appliquer avec précipitation (1 Tim. 5,22). Dans le canon de la messe, le prêtre étend ses mains sur l'hostie pendant la prière : « Hanc igitur », pour signifier « qu'en ce moment la plénitude de la puissance divine doit s'abaisser sur elle » (292). Ce qui fut lourd de conséquences, c'est que troisièmement, dès les origines, *l'attribution du ministère* chrétien fut accompagnée d'une solennelle *imposition des mains* (Actes 6,6 ; 13,3 ; 1. Tim. 4,14 ; 2. Tim. 1,6). Moïse avait déjà doté Josué des forces de l'Esprit par ce rite (Nom. 27,18 ss.). Dans le culte juif les lévites étaient consacrés ainsi au service de Yahvé, mais comme ils étaient censés être une offrande de la part du peuple, l'imposition des mains incombait à l'assemblée (Nom. 8.10). Aujourd'hui encore, la consécration des rabbins s'accomplit ainsi. De l'A.T. la pratique passa dans l'Eglise primitive. Qu'il s'agisse, dans le N.T., de l'investiture des diacres de Jérusalem ou de la consécration de S. Paul et de Barnabas pour l'oeuvre missionnaire, il s'agit d'un transfert réel de fluides substantiels. C'est sur cette tradition réaliste du passé biblique que repose le *sacrement catholique de l'ordre* et la succession pneumatique s'opère par l'imposition des mains. Pour S. Augustin, elle était encore un signe d'intercession, plus tard on la considéra comme un symbole de la main-mise de l'Eglise sur la personne du prêtre. Dans le « Sacramentarium Gelasianum », les prêtres présents se joignent encore à l'évêque pour accomplir l'acte symbolique. S. Thomas d'Aquin lui attribue la vertu sacramentelle. Seule l'imposition des mains par

(291) Cf. *J. Coppens:* L'imposition des mains et les rites annexes... 1925.
(292) Betende Kirche, Maria Laach, 1926, p. 211.

l'évêque communique au clerc les forces surnaturelles le qualifiant pour accomplir la transsubstantiation des espèces eucharistiques. D'autre part, c'est précisément le contact journalier et matériel avec l'hostie qui augmente et entretient le caractère sacré de sa personne. « Dieu s'abandonne entre nos mains », dit S. François d'Assise (293). Et dans son Testament il ajoute : « Si je rencontrais par hasard un saint venant du ciel et un pauvre prêtre, c'est au prêtre d'abord que je rendrais les honneurs et je lui baiserais les mains... car les mains de ce prêtre touchent la Parole de Vie et possèdent quelque chose de surhumain » (294). En vertu de ce caractère, le clergé catholique est autorisé à consacrer la chose: le lieu du culte, l'eau lustrale, la cire, le feu, les ustensiles liturgiques et jusqu'aux menus articles de dévotion. — Dans les Eglises *protestantes*, l'imposition des mains a perdu son acception sacramentelle. Luther a rejeté l'interprétation magique de l'ordination. Mélanchthon et même l'orthodoxie luthérienne du 16e et du 17e s. la désignaient comme un adiaphoron (295). L'imposition des mains n'est plus pour le protestantisme qu'un signe d'appropriation; il indique que l'enfant dans la cérémonie du baptême, le catéchumène dans celle de la confirmation, les fiancés dans celle du mariage, le candidat dans celle de l'ordination appartiennent désormais à la communauté, tandis que, de leur côté, ces personnes sont les bénéficiaires de la prière d'intercession de l'assemblée. La conception allégorique de ce geste d'attouchement a pourtant rencontré l'opposition de ceux qui penchent vers le sacramentarisme. Il est paradoxal que le réformateur qui, avec Zwingle, a proclamé la conception religieuse la plus spiritualiste, *M. Bucer*, ait envisagé l'introduction d'un « sacrement de l'imposition des mains » qu'il voulait réserver à une confirmation de la jeunesse assez semblable à celle de la confirmation catholique. Cette fantaisie est d'autant plus étrange que l'imposition des mains ne figure pas dans le rite de la confirmation catholique. L'influence de Bucer qui, nonobstant son idéalisme, avait des velléités d'homme d'Eglise, se retrouve dans le « Book of common prayer » où la liturgie de la confirmation porte ce titre : « The order of confirmation or laying

---

(293) *Boehmer:* Analekten z. Gesch. des hl. Franz v. Ass., 1904, p. 63.

(294) *Boehmer:* Analekten, 36. Cf. *F. Heiler:* Fr. v. Ass. u. die Kath. K. Una sancta 1926, numéro consacré à S. François.

(295) Dans la controverse Freder-Knipstro (1547 ss.), la Faculté de Wittenberg émit l'avis que l'imposition des mains était une coutume louable que l'on pouvait observer ou négliger. Cf. *Graff:* Gesch. der Aufl. der alten gottesd. Formen... 1921, p. 391.

on of hands upon those that are baptized and come to years of discretion ». D'autre part, dans l'Eglise de Hesse à laquelle M. Bucer donna sa constitution, l'imposition des mains sacramentelle fut introduite et, dans l'Ordonnance de Cassel (1539), accentuée par la fameuse formule: « Reçois le S. Esprit... ». A. Hyperius, professeur de théologie à Marbourg, en Hesse, attribuait également une vertu divine particulière à ce symbole. Il parle d'un « mysterium confirmationis ». Au 19e s., ce fut encore à Marbourg que le professeur Vilmar enseignait la succession apostolique et la transmission directe et physique du S. Esprit par l'imposition des mains. D'autres néoluthériens, comme Loehe, Kliefoth, v. Zezschwitz, ont partagé cette manière de voir et la Haute-Eglise allemande de notre époque se place également à ce point de vue (296) dans l'intention de rehausser le prestige sacerdotal du ministère. — Citons encore la « consécration par contact ». Dans les premiers siècles où l'Eglise reçut dans son enceinte les masses populaires, il s'agissait d'assurer la participation au même calice à tous les fidèles. On remplit donc de vin ordinaire les coupes destinées au peuple et, au moment de la communion, le célébrant y versait quelques gouttes de vin consacré que contenait son propre calice. Dans d'autres églises, on additionnait le vin consacré de vin ordinaire. Enfin, ailleurs, le Vendredi-Saint à la « messe des présanctifiés », on eut recours à l'immixtion d'une parcelle d'hostie consacrée pour sanctifier le vin destiné à la communion du peuple. Ces differentes coutumes disparurent peu à peu à partir du 12e s. (297). Dans l'Eglise des Vieux-catholiques, l'intinction de l'hostie dans le vin consacré a été réintroduite en 1928.

*Autres rites d'attouchement.* — Nous notons encore la tape que l'évêque, à l'occasion de la confirmation catholique, applique sur la joue des jeunes (alapa) et la signation de leur front avec le saint chrême. La συνουσία des religions syriennes, de caractère mystérique, prétend réaliser par l'acte sexuel l'union avec le dieu. Le souvenir en demeure dans l'hymnologie catholique et protestante, l'image des noces mystiques remontant aux coutumes de l'hiérodoulie et de la prostitution sacrée (298). — Il est enfin un symbole liturgique du toucher qui ne reflète pas directement l'un

---

(296) Cf *O. Mehl:* Das lit. Verh. 1927, p. 144 s.

(297) *M. Andrieu:* Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du M. A. 1924.

(298) « Komm, nimm ein mein Kämmerlein,
dass ich Allem mich verschliesse
und nur dich geniesse! » (Tersteegen.)

ou l'autre aspect de la communion divine, mais la fraternité des fidèles qui se trouvent sous le regard du Père, *le baiser de la paix.* Les cinq passages du N. T. où il en est question (Rom. 16,16; 1. Cor. 16,20; 2. Cor. 13,12; 1. Thess. 5,26; 1. Pierre 5,14) supposent une assemblée cultuelle dans laquelle les fidèles s'embrassaient, coutume qui, d'après deux passages de Philon, remonte peut-être à la Synagogue (299). Elle occupait une place différente dans les messes orientales, gallicanes, mozarabiques et primitivement aussi dans la messe ambrosienne, d'une part, et, d'autre part, dans la messe romaine. Selon les premières, le baiser se donnait à l'Offertoire entre les prières qui précèdent la consécration et celle-ci; selon la messe romaine, il se place entre la consécration et la communion. La variante est significative. Dans le premier cas, le baiser est un témoignage de l'amour fraternel qui se donne en vue de la communion avec Dieu. Le diacre ayant exhorté les fidèles: « Que personne ne soit hostile à son frère! Que personne ne soit hypocrite! », ceux-ci confessent les fautes qu'ils ont commises l'un vis-à-vis de l'autre, se les pardonnent et confirment le pardon par le baiser (φίλημα ἅγιον). C'est un phénomène excitatif que Clément d'Alexandrie désigne comme « μυστικόν » (300). Il s'insère dans la ligne ascendante. — Dans la messe romaine, le sacrifice du Christ qui précède, a permis aux fidèles de faire l'expérience de l'amour divin. Le baiser est l'expression de la sérénité de ceux auxquels Dieu a accordé le pardon en Christ et c'est pourquoi on l'appelle tout court: « εἰρήνη », « pax ». Par lui, les communiants transmettent le salut qu'ils viennent de recevoir à ceux qui n'ont pas encore communié. C'est dans la ligne descendante que le rite ainsi compris a sa raison d'être. En tant qu'étreinte réelle, l'osculum pacis a disparu de la messe depuis le 13e s., mais le baisement du calice, de l'autel, des espèces, de l'étole le remplace pendant l'office: le prêtre baise l'autel huit fois pendant la messe. En dehors de la liturgie proprement dite, le baiser de vénération a pris des formes diverses. Il était en usage dès les premiers siècles. On baisait la porte du sanctuaire ou le seuil (Cf. Ez. 46,2), plus tard les icones. L'empereur Léon III, l'Isaurien, voyant les abus de l'iconolâtrie, fit suspendre plus haut les saintes images, afin que le peuple ne puisse plus les baiser. En Occident, on se servait, passagèrement du moins, d'un osculatorium, plaque de métal ou de marbre sur laquelle étaient gravées la croix et d'autres images saintes. Par ces observances de bas étage le croyant espère s'intégrer les

(299) F. L. *Conyheare* dans: Expositor 1894, IX, p. 461.
(300) *Clément d'Alex:* Paedagogus III, 11.

puissances mystiques renfermées dans le symbole. L'ironie d'Osée a déjà dénoncé comme idolâtres ces pratiques magiques (Osée 13,2) : « Que ceux qui sacrifient, baisent les veaux ». Dans le culte eucharistique de l'Eglise anglicane, la salutation Phil. 4,7: « la paix de Dieu... » qui précède la bénédiction est un dernier vestige de l'« osculum pacis ». Aboli dans la messe catholique, il a été réintroduit dans la liturgie de s. cène des *frères moraves*. C'est à ces milieux que Fr. Spitta, se voyant obligé de créer des formes nouvelles pour la communion à calice individuel, a emprunté un rite d'attouchement dont le sens évangélique correspond à celui de la « pax », unis en Christ, les communiants se serrent la main après avoir communié. — On rencontre en outre le baiser de la vénération dans la liturgie eucharistique de Zwingle, celui-ci recommandant de baiser l'Ecriture Sainte.

## B. LA PERSONNE CULTUELLE.

Comme la chose, comme la parole et comme l'action, l'homme peut être un phénomène cultuel, un intermédiaire qui transmet les inspirations divines au sujet religieux ou les aspirations humaines à l'objet transcendant. La révélation peut s'incarner si puissamment dans un homme qu'il apparaît comme une image de Dieu. La piété peut s'enflammer si ardemment dans une personne qu'elle semble concentrer en elle tous les feux d'une collectivité fervente. Sa nature à la fois physique et hyperphysique désigne l'homme comme organe cultuel, car son apparence sensible en fait un objet excitatif, cependant que sa constitution spirituelle est perméable tant à l'influx orienté vers l'homme qu'aux effluves psychiques allant à Dieu.

Essayons de limiter notre sujet, premièrement en ce qui concerne la *personne sacrée*. Celle-ci peut se confondre si entièrement avec la divinité qu'elle n'est plus un phénomène cultuel, mais l'objet divin lui-même. C'est le cas du *Bouddha*. Cela peut être le cas du *Christ*. Pour une assemblée qui adresse sa prière au Christ, celui-ci est un avec Dieu; ce service christocentrique ressortit à la relation proprement religieuse du culte que nous avons traitée dans le 1[er] volume de notre ouvrage. Si, par contre, une assemblée adresse sa prière à Dieu au nom de Jésus-Christ, celui-ci sera un médiateur cultuel, alors même que la foi lui reconnaîtrait la nature divine. Pour la piété catholique, Marie, en principe, n'est qu'un phénomène cultuel, car l'Eglise, ne réservant la lâtrie qu'à Dieu, ne voue à la Vierge qu'une hyperdoulie, tout en lui attribuant la gloire de la préexistence (301) et du couronnement céleste (302).

---

301) «Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram... quando praeparabat coelos, aderam.» (Epist. Nativitate B. V. M.)

(302) «Assumpta est Maria in coelum, gaudet exercitus angelorum.» (Epist. in Festo Ass. B. V. M.).

En étudiant secondement les fonctions de la *personnalité liturgique*, nous pourrons également rétrécir le cercle de nos investigations. Quel que soit le médiateur personnel: sacrificateur ou myste, prêtre ou prédicateur, choeur ou préchantre, leurs fonctions concernent toujours en quelque sorte la collectivité dont cette personnalité est le directeur ou le ministre. Cette relation sociologique fera l'objet de nos études dans le troisième volume de notre ouvrage. Nous n'étudierons donc ici la personne sacrée qu'en tant qu'elle est un phénomène cultuel qui ne s'identifie pas avec la divinité, la personne liturgique qu'en tant qu'elle se détache de la collectivité religieuse.

## I. La personne sacrée.

La personne sacrée peut être un *Dieu humanisé* et, dans le prolongement de cette ligne, un homme dans lequel l'incarnation se poursuit, par la consécration p. ex. ; elle peut aussi être un *homme déifié* dans lequel l'apothéose s'annonce en vertu d'une énergie divine immanente et préalable. Dans les deux cas, Dieu se sert de cet intermédiaire dans le culte, pour se communiquer aux croyants; dans les deux cas, il s'agit d'un courant de vie descendant dont une personne est l'organe. Les deux processus se confondent souvent: les souvenirs historiques, la spéculation métaphysique ou l'imagination mythologique coopèrent pour créer par exemple le personnage cultuel du Messie ou du Kyrios dont on ne sait plus, s'il est un dieu devenu homme ou un homme devenu Dieu. Le Christ qu'adorait la première chrétienté, était-il un phénomène cultuel, parce qu'il avait été le thaumaturge, le messager inspiré de l'Evangile, le Sauveur crucifié, ou bien parce qu'il était le Verbe divin fait chair? En tout cas, c'est en lui que tous les rayons de la vie divine s'unissaient comme en un point de mire pour répandre leurs grâces sur les âmes désireuses d'être éclairées. Essayons de discerner les deux voies par lesquelles l'homme devient phénomène cultuel: l'humanisation du divin et la déification de l'humain.

### 1. L'humanisation du divin.

Chez les primitifs, la divinité apparaît d'abord comme une puissance *impersonnelle*. « La puissance est le critère du divin; des êtres et des personnes chargés de puissance marquent les dé-

buts de l'idée de Dieu » (303). Dans les sociétés totémiques, la participation à la divinité du groupe ne suppose pas nécessairement l'idée d'un dieu individuel; il s'agit plutôt d'une propriété mystique qui n'agit pas selon le mode naturel et, alors même que le naturisme pousse les hommes à choisir un symbole anthropomorphique, celui-ci demeure encore flottant. L'objet excitatif : la source, la nature régénérée, l'orage, n'est associé qu'après bien des tâtonnements à un élément transcendant, de sorte que la force soupçonnée au fond des choses provoque l'émotion numineuse au fond de l'âme. Les divinités du printemps, des vendanges, des bois sont, dans les anciens cultes de Rome, autant des forces impersonnelles que des images phénoménales. La réflexion philosophique ne voyait-elle pas elle-même encore planer l'impersonnelle « Anagké » ou la « Moira » mystérieuse au-dessus des dieux olympiens et Athéna retenant Achille en courroux ne devient-elle pas pour le rationalisme de Chrysippe la Φρόνησις?

De cette brume sortent alors des *divinités concrètes.* Les « agentia » deviennent des « agentes ». Le corps se mouvant dans la lumière est, pour la mentalité antique, la force fondamentale de tout être et l'idéal de tout ce qui est étendu; alors il n'est pas étonnant qu'on attribua, aux dieux aussi, un corps qui n'était pas nécessairement anthropoforme : l'éclair qui était primitivement un dieu, devient le dieu Keraunos et enfin Zeus Keraunios (304) ou Yahvé. Usener nomme « dieux singuliers » (Sondergötter) les petits dieux agrestes, chthoniens ou domestiques dont le rayon d'action est restreint, les « Baalim », seigneurs du terroir, dieux des jardins (Priapes) dont J.-M. de Hérédia, dans ses « Trophées », a si délicieusement défini les modestes fonctions («Funktionsgötter »). Ulysse, sur la côte de Scheria, invoque le « dieu que cela regarde » (305). Les Romains divinisaient toutes les manifestations particulières de la vie. L'enfant n'a pas qu'un seul ange gardien, mais une douzaine de génies tutélaires. Chaque acte de la vie agricole a son patron. Ces divinités particularistes se sont-elles détachées des grands dieux, p. ex., des divinités universelles, telles que le soleil ou la lune ou la mer? Ou bien les grands dieux procèdent-ils de l'association de divers petits génies : Artémis étant p. ex. la synthèse des Nymphes de la forêt, des Oréades et des Dryades? Les deux conceptions ont été défendues. — Les dieux

---

(303) *N. Soederblom:* Vom Werden des Gottesgl., 1926, p. 90.
(304) *Chantepie de la Saussaie:* Lb. d. Rel. Gesch., 1925, I, p. 69.
(304*) *Usener*:Götternamen, 1896.
(305) Odyssée V, 445.

singuliers hantent aussi le terroir cananéen. On sait la situation critique du *Yahvisme*, lorsque Israël, après avoir abandonné la vie nomade, devint un peuple agricole. Yahvé gardera-t-il son caractère primitif, selon le rigorisme des Récabites p. ex., ou se pliera-t-il aux exigences d'une situation nouvelle? Absorbera-t-il les « Baalim »? Ou sombrera-t-il dans la tourbe des « numina » topiques? Jusqu'à l'exil, les deux possibilités subsistaient, car l'immensité et la diversité de la réalité rentrent difficilement dans la notion d'un Dieu unique.

Tout comme le naturisme polydémoniste, l'*animisme* se dégage du dynamisme originaire. Il conduit à une personnification plus précise des divinités (306). Chaque fois qu'un homme, sous l'empire d'une crainte ou d'un désir, désespère de lui-même, il éprouve le besoin d'évoquer une puissance demeurant au-dessus de la réalité écrasante et derrière elle. Née de la détresse, cette confiance qui, humblement, escompte même les décisions décevantes de la volonté supérieure, invite l'âme à faire un essai avec cette volonté et à se réfugier en elle. L'imagination mythologique (307) aidant, l'homme, grâce à une espèce d'empathie ou d'aperception transcendantale, reconnaît à cette puissance supérieure les facultés psychiques qu'il trouve en lui-même (308). Autrement dit, la confiance suscite l'idée d'un dieu personnel. «Car on ne peut avoir confiance qu'en un être personnel » (309). Ces personnifications ne sont pas l'aboutissement d'une pensée logique, mais celui d'un processus psychique qui peut être un sentiments d'impuissance ou un débordement de vie. Quand l'âme est aux aguets ou quand elle est gonflée de dynamies, l'homme s'abandonne à une volonté en harmonie ou en opposition avec la sienne. La puissance, le démon devient un dieu auquel le culte donnera de la consistance et des contours. Deux fois, l'animisme a influencé d'une façon décisive l'évolution de la connaissance de Dieu : une fois, lorsque la volonté divine s'est imposée à Moïse, l'autre fois dans la doctrine platonicienne des âmes apparentées à la pure spiritualité divine. Dans ces deux cas, deux tendances fondamentales de l'animisme s'affirmèrent : la conception de l'être comme esprit (310).

---

(306) *Soederblom:* Vom Werden des Gottesgl., 1926, p. 23.

(307) *W. Wundt:* Völkerpsych. II, 1, p. 577.

(308) Cette tendance de projeter sa propre volonté dans les objets ne se rencontre-t-elle pas encore dans certaines locutions? nous disons qu'un pilier «soutient», qu'une serrure «résiste».

(309) *Ch. Hauter:* Rel. et Réalité, 1922, p. 105.

(310) *N. Soederblom:* Das Werden des Gottesgl., 1926, p. 343.

Alors il n'y a plus qu'un pas jusqu'à *l'anthropomorphisme religieux.* Le dieu devenu personne ne tarde pas à devenir homme; on lui attribue une figure humaine, des noms humains, des sentiments humains. Frazer nous offre un exemple de cette évolution: « quand on en vient à considérer un arbre non plus comme le corps, mais comme la demeure de l'esprit de l'arbre qu'il peut quitter à son gré, la pensée religieuse accomplit un progrès considérable... l'esprit de l'arbre est ainsi... dégagé de chaque arbre particulier, il commence à changer de forme et à prendre le corps d'un homme, en vertu de la tendance générale qu'a la pensée primitive à revêtir d'une forme humaine et concrète toutes les créatures spirituelles et abstraites » (311). On peut surprendre une phase de cette transition dans une image mycénienne représentant deux femmes adorant un immense bouclier auquel étaient ajoutés deux bras et une tête (312). C'est un fait qu'un culte de bouclier fut remplacé à Argos et Mycènes par un culte de la déesse Pallas; et on peut admettre que celle-ci était conçue sous forme humaine alors qu'on l'adorait encore dans le culte sous forme de symbole. L'anthropomorphisme n'est pas à priori un signe de décadence, car, dans la mesure où l'homme devenu sédentaire se sent en sécurité dans un ordre social bien établi, les dieux s'humanisent. Les liens religieux supposent une relation personnelle; le culte sanglant s'adoucit. On appelle « père » et « mère » les pouvoirs supérieurs. D'autres incarnations humaines de la divinité sont des enfantements du frisson numineux. Les esprits que redoutent l'animiste se transforment en *démons* chez les Juifs, en djinns chez les Musulmans, en Furies chez les Latins, en Erinnyes chez les Grecs. On les chasse par l'eau bénite et par le son des cloches; on les apaise par des offrandes. La cathédrale médiévale en conserve l'image dans ses modillons, ses chapiteaux et ses gargouilles qui ont leur place avant tout dans les angles des tours, sur le côté nord ou à l'Occident, avertissant les chrétiens peu vigilants que les serviteurs du Malin rôdent autour de l'église. — Les *anges,* également des personnifications de la divinité, sont parfois peu différents des démons. Dans le récit : Juges 6, le nom de Dieu alterne avec celui de l'Ange, Groupés, chez les Perses, en une hiérarchie, ils s'échelonnent, dans le christianisme aussi, en neuf chœurs selon une spéculation de l'Aréopagite. Un décret du 7e synode œcuménique permet de les représenter par la peinture, étant donné qu'ils apparurent sous des traits humains à bien des croyants. Il est vrai que les anges peuvent

(311) Sir *J. Frazer:* Le Rameau d'or, trad. Lady Fr., 1924, p. 110.
(312) Cf. *Rodenwaldt.* Athen. Mitteilungen XXXVII, tabl. 8.

aussi êtres des hommes déifiés : ceux qui « voient continuellement la face de Dieu » (Matth. 18,10) sont en quelque sorte le moi supérieur de l'enfant.

Le *polythéisme* a mis un certain ordre dans le fouillis des divinités locales, des démons et des héros. La Grèce a révélé son génie organisateur en l'adoptant. On unit différents dieux en un seul, différents génies de la lumière en le seul Apollon. Cette simplification qui est un pas vers le *monothéisme* fait ressortir l'importance des « grands dieux ». Ceux-ci s'adjoignent comme épithètes les noms de leurs devanciers; ils en revendiquent les droits et en assument les obligations. Des écoles de poètes et des collèges sacerdotaux collaborent à cette classification: on coordonne en triades ou en ennéades ceux d'entre les dieux qui sont voisins; on les hiérarchise; on régularise leur situation en les mariant. Le polythéisme n'exige cependant pas un culte de tous les dieux. Quoique vénérant, une fois par an, tous les saints, le chrétien catholique ne s'adresse également, d'ordinaire, qu'à un seul patron. C'est ainsi qu'on adorait Héra à Samos, Artémis à Ephèse et, qu'à Athènes, Athéna était ἡ θεός. Chaque dieu, issu d'un objet excitatif particulier, « est chef d'un système particulier qui pourrait exister à lui seul et qui, à un moment donné, a effectivement existé seul » (313). En prenant des formes humaines, les dieux sacrifient, il est vrai, quelque chose de leur dignité numineuse; devenue palpable, leur personnalité perd certains aspects monstrueux; ce qu'ils gagnent en beauté, désenchante le mystère qui les enveloppait. Euripide déversera son ironie sur ces dieux devenus hommes qui ont tous les vices des mortels. — L'idéalisme philosophique, de même que le spiritualisme prophétique risquent, d'autre part, de dissoudre de nouveau la personnalité du dieu. Alors le sentiment religieux, s'il ne veut pas se perdre dans les superstitions des masses qui préfèrent les idoles archaïques aux statues de Phidias, se réfugie dans la *sphère mystérique* ou, en Israël, dans la *vision messianique*. De part et d'autre, le spiritualisme a recours à un symbole médiateur d'ordre personnel qu'il situe ou bien dans un passé mythique ou bien dans un avenir eschatologique. Dans les *Mystères syncrétistes*, l'humanisation du divin se produit au début de l'évolution et cette personnification se prêtera, du moins passagèrement, à des projections cultuelles, car, en dernier ressort, le dynamisme de ces cultes s'oriente vers la mystique panthéiste. Répudiant, pour se rapprocher de l'Absolu, toute figuration, la « sombre contemplation » (S. Jean de la Croix) se volatilisera en un

(313) *Ch. Hauter:* Essai sur l'objet rel., 1928, p. 101.

spiritualisme acultuel. — Le *messianisme israëlite* s'oriente vers *l'avenir*, l'idéalisme prophétique ayant élaboré une notion de plus en plus transcendante de Dieu, le réalisme religieux réclame une personnalité humaine sur laquelle puisse se concentrer l'espoir d'un peuple affligé. Le Messie était d'abord attendu comme un homme déifié, un prophète, un roi juste et puissant, un serviteur expiant dans la souffrance les fautes de ses frères. Mais cette attente tardant à se réaliser, l'image de l'homme déifié fut absorbée par celle d'un dieu qui s'humanise, d'un libérateur venant d'en-haut, « sur les nuées des cieux et semblable à un fils de l'homme » (Dan. 7,13). Le Messie n'est plus seulement un inspiré, il est la Révélation en personne. Le Messie cesse d'être un simple homme, il est « l'incarnation d'un dieu ou d'un principe divin » (314). Restant pourtant nébuleuse, cette vision ne dégage que peu de réalisations cultuelles. On n'a jamais, en Israël, consacré un culte au Messie, même pas en tant que Fils de l'Homme; comme tel, il passait pour être une puissance céleste, une espèce d'ange, mais pas un dieu. Les seules expressions cultuelles sont quelques hymnes nostalgiques, la lecture synagogale de certaines perspectives apocalyptiques et, à la fin du festin de Pâques, la présentation d'une coupe de vin destinée au prophète Elie, cependant que les convives se renvoient l'un à l'autre le salut des enfants dispersés : « l'an prochain à Jérusalem ». Le culte messianique ne se concrétisera que pour ceux qui déverseront leur espoir messianique dans l'adoration du Kyrios Christos.

Les *divinités chrétiennes* ont, elles aussi, passé par les hauts et les bas du processus anthropomorphique. La question du *Christ cultuel* est très complexe. La Trinité étant tournée vers le monde par la figure humaine du Fils de Dieu, c'est cette figure dont s'emparera le culte qui ne peut pas exister sans symboles personnels. Le Christ était-il aux yeux de l'*Eglise primitive* un Kyrios cultuel derrière lequel la personne de Dieu s'effaçait et dans lequel la personne de l'homme se dissolvait? Etait-il l'objet du culte? Ou bien était-il un phénomène cultuel, un organe intermédiaire concentrant en lui les grâces d'en-haut ou les prières d'en-bas pour les transmettre à leur adresse? La science moderne admet que, pour les premières assemblées, le Christ était le chef invisible et pourtant réellement présent du corps mystique de l'Eglise (Matth. 18,20; 28,20; Luc. 24,29). Dans la lettre de Pline, il est dit: « carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem ». Mais si les chrétiens de la première génération observaient à l'égard du Christ une

(314) *Ch. Hauter*, Rel. et Réal., 1922, p. 74.

l'âme des candidats et leur faisait désirer l'initiation définitive, la τελετή. — D'après la lettre de Pline, le *chant* exerçait également une action suggestive sur les païens. Il prit naissance dans la ville même qui fut le berceau de la mission chrétienne, à Antioche (1). Redoutant la force propagandiste des insinuants chants gnostiques, l'Eglise aussi a, dans la suite, cultivé le chant liturgique.

Aujourd'hui encore, la Liturgie catholique prétend façonner l'âme du missionnaire et gagner celle des païens. (2) Il ne s'agit pas, en premier lieu, de répandre une doctrine et une éthique nouvelles, mais de donner de l'extension à la vie cultique. « Le missionnaire catholique est liturge». Par la Liturgie, il sait appartenir à l'unité d'une Eglise qui embrasse le monde et qui fera pénétrer la vie surnaturelle dans le cœur du néophyte.

Les *missions protestantes* ont également élargi leur horizon, surtout depuis les conférences missionnaires d'Edimbourg (1910) et de Jérusalem (1925) et en connexion avec le mouvement œcuménique. La vision missionnaire et internationale de Zinzendorf semble vouloir se réaliser de nos jours. Cependant, la question du culte missionnaire est devenue un problème parfois inquiétant. On constate, chez les protestants, des indécisions que ne connaît pas le catholicisme. La messe que le pape célèbre à la Chapelle Sixtine a absolument les mêmes apparences et comporte les mêmes textes que celle que lit un rédemptoriste dans une pauvre église de bambous, sur les bords du Congo. Les missionnaires évangéliques qui sont chargés d'un message oral, commencent à se demander, s'il convient d'offrir aux indigènes des traditions cultiques qui ont leurs racines, leur raison d'être et leur puissance suggestive dans la configuration confessionnelle et culturelle du christianisme européen, mais qui sont difficilement assimilables dans la brousse australienne ou au sein de la civilisation japonaise. Ne faut-il pas rattacher la prédication de l'Evangile aux révélations préparatoires dont ces nations lointaines ont été les dépositaires? Il est vrai que la Bible, traduite dans la langue des indigènes et répandue, soit par le message de missionnaires itinérants, soit dans de modestes temples à la croisée des chemins, exerce toujours encore une puissance attractive sur l'âme païenne. Mais cette parole biblique n'est-elle pas appelée à dégager

---

(1) Sozomenos, VI, 8, l'affirme dans son Histoire ecclésiastique, cité par Harnack *Mission, o. c.* I, p. 103.

(2) cf. E. Drinkwelder, O.S.B. *Die Bedeutung für Missionar u. Mission.* Lumen caecis 1928, p. 78-83.

les plus divers, dans la Parole, dans le Pneuma, dans l'Eglise, dans l'épiscopat ou dans le fidèle individuel, comme le nouveau principe de vie qui détermine toute l'existence. C'est lui qui s'incarne dans les espèces eucharistiques. Cette conception prédomine dans l'*Eglise d'Orient.* La prière adressée au Christ s'y répandit tôt et rapidement. On trouve dans d'anciennes liturgies, à côté du Trishagion biblique, un autre « Sanctus » saluant le Christ: « Saint Dieu, saint Puissant, saint Immortel! » (318). L'opposition aux Ariens a grandement favorisé cette tendance. Il est significatif que les prières eucharistiques de l'ancienne liturgie égyptienne s'adressent toutes au Christ (319). Milan, l'Espagne, les Visigoths, la Gaule mérovingienne et la liturgie préromaine de l'Irlande se rattachent à cette tradition orientale. On trouve dans une prière gallicane du Vendredi-Saint du 7e s. une invocation de l'époux chéri: « qu'il daigne de ses pâles lèvres baiser le fidèle » (320). On songe à S. Thérèse ou à Zinzendorf. — A *Rome,* on s'en tient strictement à la prière adressée au Père par le Fils. Toutes les prières adressées au Christ qui se trouvent dans la Liturgie romaine sont ou bien de date récente ou d'importation orientale. Il est bien entendu que la Liturgie romaine n'ignore pas le fait de l'incarnation du Verbe et qu'elle aussi adore le Christ comme Dieu; mais, selon toute sa tendance sacrificielle, elle insère la personne et l'oeuvre du Christ plutôt dans le mouvement ascendant de la piété cultuelle. Aussi l'humanité du Christ et, par suite, son rôle médiateur sont plus accentués qu'en Orient où ils ne sont pourtant non plus entièrement effacés. Nous aurons à revenir sur cette particularité de la conception romaine. — On remarque le même déplacement du centre cultuel, qu'en Orient, dans le *piétisme protestant;* pour d'autres motifs, il est vrai. Toujours est-il que la prière s'y adresse presque exclusivement au Christ. Les hymnes chantent sa beauté et sa tendresse. Le Seigneur n'est plus un symbole intermédiaire, mais l'objet même du culte. C'est Dieu fait homme; c'est l'Ami dont on ressent la présence continuelle dans des conventicules qui rappellent les assemblées des premiers chrétiens; c'est l'Epoux céleste qui concentre en lui les désirs amoureux d'âmes ferventes. — Les Hautes-Eglises protestantes ont également la tendance d'écarter la personnalité historique du Christ pour vouer un culte au Kyrios divin, au Christ-Roi que glorifient les hymnes néotestamentaires et en l'honneur duquel le culte doit déployer une magnifi-

(318) Cf. *A. Duhm:* Gottesd. im ältesten Christ., 1928, p. 26.
(319) Cf. *A. Baumstark:* Vom gesch. Werden d. Lit., 1923, p. 38.
(320) *Baumstark:* ibid., p. 91.

cence royale dans le style des éblouissantes liturgies de l'Apocalypse (5,11 s.). Autrement dit, *le Christ tend à devenir l'objet suprême du culte dans la mesure où sa personnalité physique est sacrifiée à sa gloire hyperphysique* (321).

Le Christ n'est pas resté le seul phénomène personnel du culte chrétien. Celui qui, au puits de Jacob, avait préconisé le culte en esprit et en vérité, n'a pas vaincu les instincts polythéistes des masses. L'Eglise naissante contribua à l'humanisation du principe divin en faisant descendre les anciens dieux à un degré inférieur de l'échelle transcendante. Elle en fit ou bien des démons (1 Cor. 8,5.6) ou bien des anges et des saints. Le culte des *anges* était très répandu en Egypte dans le rite copte. On leur adressait des prières (322). Les *saints* sont, selon une conception de l'antiquité romaine, des parcelles de la puissance divine que l'homme, abandonné à lui-même au milieu des dangers qui l'environnent, sent plus proches de lui que le Dieu infini. Comme les divinités antiques, chaque saint aura son ressort où il agira. Les saints sont donc tout autant des dieux humanisés que des hommes déifiés.

*Marie* est, tout comme Cybèle, Tanit, Isis dont elle a emprunté les traits, la personnification de l'« éternel féminin » : Vierge et Mère, unissant en elle les mystères de la douleur et de l'enfantement, idéal de la pureté et de la bonté qui ne peut pas ne pas reposer en Dieu. Dans la messe votive de la « bienheureuse Vierge », on la salue par les paroles du poète Sedulius: « Sainte Mère qui enfanta le Roi qui règne sur le ciel et la terre » (323). Athanase l'a désignée comme Théotokos ; le dogme de l'incarnation étant la doctrine fondamentale en *Orient*, on y exalte l'autorité de Marie. S. Irénée l'oppose à Eve, comme S. Paul avait opposé le Christ à Adam. Le Symbole la mentionne à côté du S. Esprit. S. Jérôme introduit le service cultuel en l'honneur de Marie. Nestorius reproche à S. Cyrille d'en avoir fait une déesse. En *Occident*, le dogme de la personne de Marie se développe plus librement. Elle y est vénérée comme la reine des cieux, comme la Mère de l'Eglise. Elle représente l'immensité du Temps. S. Ambroise lui ayant déjà reconnu une part active à l'oeuvre du salut, S. Bernard précise son rôle intermédiaire et, par suite, sa qualité de phénomène cultuel (324). Il

(321) Cf. *P. Schorlemmer:* Der Kultus als Wirklichkeit. Una sancta, 1926, I, p. 60 ss.

(322) Deux prières s'adressant à l'archange S. Michel sont publiées par *Ch. Wessely:* Les plus anciens monuments du christ. écr. sur papyrus. Patrologia orientalis, t. XVIII.

(323) *A. Wintersig:* Lit. u. Frauenseele, 1926, p. 142 s.

(324) *S. Bernard* (II in adv. Dom.): «Studeamus et nos ad ipsum per eam

est pourtant significatif que le texte «κεχαριτωμένη» (Luc. 1,28) ait été traduit dans l'« Ave Maria » par « gratiae plena » au lieu de « gratificata », de sorte que celle qui, dans le N.T., est désignée comme l'objet d'une grâce, apparaît maintenant comme dispensatrice de la grâce (325). — L'Eglise donne à cette conception de la personne de Marie de nombreuses *applications cultuelles*. Cinq grandes *fêtes* portent son nom : celles de l'Annonciation, de la Nativité et de l'Assomption, communes à l'Orient et à l'Occident. Les Fêtes de l'Introduction de l'enfant Marie au Temple et celle de la Protection, souvenir d'une préservation de Constantinople contre les Sarrasins, sont particulières à l'Eglise orientale, celle de l'Immaculée Conception (1854) et de la Purification sont proprement catholiques romaines. La Liturgie contient de belles cantilènes à la gloire de Marie, des chants bibliques tels que l'« Ave » et le « Magnificat », des hymnes latines (« Ave, maris stella », « Salve regina », « Deliciae, salvete », etc.) ou de langue vulgaire («Maria zart, von edler Art », « Maria, o Maria schön »). Les « Heures » orientales contiennent des « Théotokia ». Le culte russe du matin se termine par le chant : « Tsbrannoi woiwodje pabjiditilnaja » (« Toi, conductrice élue et victorieuse »). La litanie laurétane célèbre les vertus de N. Dame par les symboles connus. De nombreuses cathédrales lui sont consacrées. Louis XIII fit d'elle la patronne de la France et, en cette occasion, la procession de l'Assomption fut introduite dans tout le royaume. Couvrant de son manteau l'humanité pécheresse et misérable, Marie est, dans le culte, tout particulièrement le phénomène personnel par l'intermédiaire duquel les grâces divines s'abaissent sur les fidèles; elle est, pour la conscience catholique, la Porte lumineuse par laquelle le ciel descend sur la terre: « Fulgida caeli porta ».

La tendance anthropomorphique ne se contente pas de représenter le dieu sous une forme humaine, elle se prolonge dans différentes figurations cultuelles. Nous en distinguons deux types : la figuration de la divinité par *l'image humaine*, soit matérielle, soit allégorique, et la figuration vivante par des *personnes humaines*.

1) *La figuration matérielle* la plus primitive de ce genre, c'est *l'image* taillée ou peinte d'une divinité représentée sous des traits humains; que ce soit un fétiche polynésien ou la statue du Hermès

---

ascendere qui per ipsam ad nos descendit»; il l'invoque comme «mediatrix nostra» et comme «advocata nostra» qui nous réconcilie et nous recommande à son Fils. — Dans la coupole de la basilique de Lourdes on lit l'inscription: Par Marie à Jésus! — Cf. *Harnack*, D. G. 1894, II, 448 s., III, 587.

(325) Cf. *O. Gilg:* Christkatholizismus u. Protest., 1928, p. 14.

de Praxitèle, une icone russe noircie par la fumée des cierges ou la madone de Bellini à l'église dei Frari à Venise. Ayant longuement parlé de l'image cultuelle, nous n'insistons ici que sur le fait de la figuration humaine du divin. — *L'anthropomorphisme imaginatif* n'apparaît dans le culte que dans la prédication ou dans les hymnes. C'est la forme la plus spiritualiste du phénomène cultuel d'ordre personnel. Dieu n'étant connaissable que comme personne morale semblable à celle de l'homme, celui-ci prêtera instinctivement des traits humains à Dieu: « Notre Père ». L'image de Dieu se présentant devant l'esprit des fidèles, l'imagination l'enlumine et la pare d'épithètes plastiques. Cette parole descriptive est elle-même inspirée par la Parole divine qui, pour se révéler, fait appel aux puissances intuitives de l'esprit. L'Eglise primitive, en un ardent besoin d'adoration, faisait ainsi revivre la personne du Christ par le récit de sa vie, de ses miracles et surtout de sa passion et de sa résurrection. En écoutant ces « nouvelles », la communauté le sentait présent. Ses « logia » étaient recueillis par les fidèles comme tombant de sa bouche même. En évoquant la situation du dernier repas de Jésus et en la renouvelant, on sollicitait l'épiphanie réelle du Seigneur. L'Eglise médiévale recommandait aux chrétiens une méditation représentatrice des souffrances de Jésus ou de sa gloire. Devant l'âme de nonnes extatiques apparaissait l'Homme des douleurs ou l'Epoux céleste. Bernard de Clairvaux salue en vers éclatants le chef couvert de blessures, les membres perforés du Christ, la plaie de son côté et son coeur saignant. Cantiques et prières catholiques et protestants contiennent bien des anthropomorphismes empruntés en partie à l'original biblique : « les yeux du Seigneur sont sur les justes et ses oreilles sont attentives à leurs cris » (Ps. 34,16); l'Eternel découvre « le bras de sa sainteté » (Es. 52,10), ou il « tourne sa face vers nous » (Nombres 6,24). L'image de l'au-delà se dessine en couleurs étincelantes. Qu'on songe à l'évocation de la ville céleste et de tous ceux qui y résident: prophètes, martyrs, anges, élus, Jésus, dans le cantique: « Jerusalem du hochgebaute Stadt » ou de l'« Ecclesia triumphans » dans le « Te Deum ». Toutes ces images humanisent le divin pour le rendre accessible à la piété cultuelle.

2) D'autre part, la figuration de la divinité humanisée peut être un *tableau vivant*. C'est dans une personne vivante qu'apparaît le divin dans le culte. Le seul aspect du sorcier attifé d'un masque terrifiant, du dalaï-lama, incarnation du « Bodhisattva », qui, dans son enveloppe dorée, trône sur un siège d'ivoire, du pape paré de la triple couronne et porté sur la sella gestatoria, cet aspect fascine la foule et lui transmet une vision de l'au-delà. A Del-

phes, un adolescent portant une branche de lauriers représentait Apollon. Dans les cultes mystériques, c'est dans le myste que s'incarne le dieu. « J'ai pris contact, est-il dit dans une prière égyptienne, avec ta sainte figure » (326). La notion de *l'incarnation* était familière à l'antiquité. Un homme peut être momentanément ou perpétuellement possédé par un dieu: *le prophète* est le premier type de l'humanisation du divin, le *prêtre* en est le second; le prophète est Dieu visible en raison d'un pneumatisme extraordinaire, le prêtre, parce que ses fonctions, primitivement mantiques, le mettent en relations constantes avec la source des forces transcendantes. *Le prêtre catholique* est l'image du Christ sacrificateur. Par son ordination et grâce à la succession apostolique, l'Esprit du Christ passe dans son esprit, la vie du Christ dans sa vie. Il parle « in persona Christi » (327). Le Jeudi-Saint, ceint d'un linge, l'évêque représente le Christ en lavant les pieds de quelques pauvres. Le fidèle catholique s'agenouille devant le prêtre, parce qu'il voit en lui un récipient personnel du divin. Voici la confession d'un laïc : « le Seigneur me donne la foi dans le prêtre... et cela parce que dans ce monde je ne vois rien de corporel du... Fils de Dieu que son très saint corps et son sang très saint que le prêtre reçoit... ». On peut même dire que le *prédicateur protestant* apparaît, s'il est inspiré, comme une incarnation passagère de Dieu. Il est l'héritier des apôtres, prophètes et docteurs (1 Cor. 12,28). Il existe pourtant, là aussi, une hiérarchie secrète : le prédicateur qui porte en lui-même la valeur divine, s'élève à un niveau plus élevé que celui qui se borne à annoncer aux chrétiens la volonté et la grâce divines. Mais si ce dernier le fait objectivement, de façon que la valeur transcendante puisse être saisie par l'auditeur, il rentrera, lui aussi, dans la même catégorie axiologique que le prêtre et le prophète. Il sera personne sacrée et, comme telle, symbole cultuel, tout en n'oubliant jamais que même son service sacré est placé sous le jugement de Dieu. — Les *rois* ont longtemps été considérés comme divins. On leur attribuait des vertus magiques, le don de favoriser la fertilité de la terre ou de guérir des malades. Le roi égyptien est fils du soleil. Selon la croyance israëlite, l'onction produit une union de l'homme et du dieu dans la personne du roi. Au M. A. encore, on considérait l'onction comme un mystère qui faisait du roi un être nouveau, Dieu s'étant abaissé sur lui (328). Le prêtre-

(326) *Reitzenstein:* Hellen. Myst. o. c., 2. éd., p. 32.

(327) *S. Thomas d'Aqu.*, III, qu. 68 a. 1.

(328) « pro bonitate dei quae te hodie in virum alterum mutavit. » Cf. *G. M. Stahl:* Die m. a. Weltanschauung in Wipos: Gesta Chuonradi II, p. 20 s.

roi est un type particulier de la personne sacrée: Melchisédec, les rois de Sparte qui, en tant que fils de dieux, offraient les sacrifices publics. En Chine, les empereurs exécutaient le rituel liturgique. Le roi romain était Pontifex maximus. — Enfin, les *thaumaturges* passent pour être les vases d'élection dans lesquels la puissance divine est descendue. C'est après la guérison d'un paralytique que la foule lycaonienne s'apprêta à offrir un sacrifice à Paul et à Barnabas: « les dieux sous une forme humaine sont descendus vers nous » (Actes 14,11). Ces différents phénomènes personnels ne sont pas seulement des δεικνύμενοι qu'on contemple, mais aussi des δρῶντες, des agents de la puissance transcendante qui transmettent aux assemblées des énergies divines au moyen d'objets ou par la parole. Cette « sacralité » peut être inhérente à la fonction mantique, royale ou sacerdotale, le fils du roi héritant le mana dont son père était le dépositaire. Elle peut aussi être transmise par un acte de consécration.

Ajoutons que la *personnalité collective* peut également être un phénomène cultuel d'ordre sacré: l'Eglise catholique, projection de la Jérusalem céleste, épouse du Christ, fille de la Vierge, Sponsa-mater, prêtresse recevant dans son calice le sang qui jaillit du côté du crucifié, est une personne sacrée, l'incarnation de l'économie transcendante, une divinité humanisée. Pour la croyance protestante, la communauté vivante, empoignée par l'appel de la Parole ou mystiquement unie dans la s. cène, peut être le substrat de la présence divine: « ἐλθὲ καί κοινώνησον ! » (329).

## 2. La déification de l'homme.

L'homme déifié est avant tout une personne sacrée qui, douée de forces divines immanentes, développe les virtualités de ce caractère hyperphysique et acquiert aux yeux des hommes l'autorité et la dignité d'un dieu. Le processus de la déification obéit à une tendance *ascendante*. Remontons à la croyance du *primitif*. Celui-ci vénère les hommes chargés de fortes doses de mana; il les adore, quand ils sont morts. Bajamee, le « high god » des Kamilalois australiens, n'était pas toujours un dieu; homme-médecine, il s'est retiré dans la brousse ou dans le ciel; il passe pour être l'auteur de tout ce qui est inexplicable, gardien des rites occultes et dispensateur de mana (330). Le *Bouddha* n'est pas l'incarnation

(329) Actes de Thomas, 50.

(330) *N. Soederblom:* Vom Werden des Gottesglaubens, 1926, p. 86 s.

d'un dieu, puisque sa doctrine exclut toute métaphysique. Il est le type de l'homme déifié. Il est devenu l'objet d'une grande vénération et même d'un culte grossier. On vénère ses reliques, on orne les « stupas » qui les renferment, de statues et d'images; les lieux auxquels se rattache le souvenir des grands événements de sa vie sont devenus des lieux de pèlerinage. — Les *dieux grecs* sont-ils des hommes sublimés auxquels l'ambroisie et le nectar auraient conféré l'immortalité (331)? En tout cas, les héros de l'*antiquité* sont un type d'hommes déifiés; leur culte s'est dégagé d'un culte animiste des morts. Certains défunts dont la mort n'était pas seulement l'affaire d'une famille, mais du peuple entier, s'élevèrent au rang de héros ou de protecteurs de la cité. On conserve leurs reliques et on leur offre des sacrifices. Virgile, dans la 4. Bucolique, célèbre à l'avance le héros qui gouvernera le monde régénéré. Le fait que les Grecs distinguaient le culte des dieux et celui des héros est confirmé par des inscriptions qui tantôt prescrivent une adoration « ὡς θεῷ », tantôt « ὡς ἥρωι ». — La déification des *empereurs romains* nous semble significative. Si les anciens rois de Rome (Numa Pompilius-Egérie) avaient été vénérés comme des incarnations du divin, l'apothéose des empereurs, institution essentiellement politique, copiée sur celle des Pharaons hellénistiques, est une apothéose; le culte antique des héros s'y accompagne de spéculations orientales (332). Le génie de l'empereur, sa personne, ses vertus: Clementia, Justitia, Pietas qu'on spécifiait comme impériales en y accolant l'épithète: « Augusta », furent tour à tour l'objet de ce culte. On brûlait la dépouille mortelle du César sur un bûcher monumental du haut duquel on lâchait un aigle portant son âme vers le ciel. Commode fut le premier qui, de son vivant, accepta la déification. Un groupe colossal d'Ostie nous le montre sous les traits de Mars, tandis que son épouse Crispine porte les attributs de Vénus. L'empereur déifié n'est pas seulement un objet de culte, mais un médiateur : une hymne salue en Démétrios Polyorkétès le « Theos epiphanès »; « les autres dieux sont loin; ils n'ont pas d'oreilles, mais toi, tu es présent; nous te voyons; tu n'es ni pierre ni marbre, mais vrai Dieu ». — L'idéalisme spiritualiste de la religion *juive* n'excluait pas totalement la déification de l'homme: les justes de l'A. T. passaient pour être en estime parti-

---

(331) *O. Faller:* Griechische Vergottung u. christl. Vergöttlichung. Gregorianum, 1925, p. 405 ss.

(332) Dans l'ancienne Egypte, la royauté était encore considérée comme une émanation divine. Exemples nombreux dans Arch. f. Rel. Wissensch. (1928), 3/4 p. 342 s. *A. Wiedemann:* Aegypt. Religion.

culière auprès de Dieu; on espérait être exaucé en prononçant le nom de ces intercesseurs naturels (333). L'idée du Messie procédait évidemment d'abord de la croyance en un plénipotentiaire de Dieu, mais l'idée d'un homme, d'un roi, p. ex., s'élevant au rang de l'Eternel, se confondait avec la première. — Dans l'*Islam*, l'abstraction monothéiste fit naître le culte des saints. Leur canonisation est un processus de déification arrêté à mi-chemin. Il est vrai que l'incarnation du principe divin n'est pas entièrement étrangère à la conception musulmane, Mahomet ayant ramené au rang de simples saints d'anciennes divinités arabes. Mais ce sont surtout des personnages historiques qui s'élèvent au rang d'êtres divins, le prophète lui-même, Ali, Fatmé, des moines et des docteurs qu'on vénère comme « wali » (protecteurs). En Afrique septentrionale surgissent, de nos jours encore, des marabouts dont on glorifie la sainteté et auxquels on consacre de petites mosquées.

Le *christianisme* ne rejette pas l'idée de la déification. La doctrine de l'âme, image de Dieu (Gen. 1,26.27; Sag. 2,23; Sirac. 17,3), en est le fondement psychologique, l'appel du Sermon sur la Montagne: « soyez parfaits! » (Math. 5,48) en est l'assise morale. L'ambition chrétienne se rencontrera avec la conception platonicienne de l'origine divine de l'âme. La notion « υἱοθεσία » marquera le début de l'évolution. *Christ* est les prémices de ceux qui sont morts et qui revivront en Christ, chacun en son rang (1 Cor. 15,20-23). Il y a ici un indice d'un mouvement ascendant de déification. Cette tendance peut être observée dans le *phénomène du Christ cultuel*, dès que la nature humaine, la figure historique de Jésus-Christ, continue à faire valoir ses essences, tandis que dans la ligne descendante, dans le processus de l'incarnation du Verbe, ce sera le caractère divin du médiateur qui s'accusera en premier lieu. Aussi, dans la ligne ascendante, le Christ médiateur se placera-t-il plutôt du côté de l'humanité comme chef du corps mystique (334), intercesseur, sacrificateur ou victime et moins comme initiateur ou comme révélateur des mystères de Dieu. La Liturgie romaine nous a déjà fait entrevoir cet aspect du Christ cultuel. Ajoutons que les liturgistes catholiques modernes insistent sur l'importance qui revient à l'élément humain dans l'oeuvre cultuelle du Christ. Après avoir fait ressortir le côté supraterrestre dans la personne du Christ sacramentel, Mr. Guardini démontre que la Liturgie n'efface pas l'élément humain (335). Toute la vie historique de Jésus

(333) *K. Michel:* Gebet u. Bild in den ersten christl. Jahrh., 1902, p. 45.

(334) Cf. *J. A. Jungmann:* Die Stellung Jesu im lit. Gebet (Lit. Gesch. Forsch. Dölger, etc., 1925, 7-8).

(335) *R. Guardini:* Vom Geist d. Lit. 1921, p. 39-41.

est immergée dans le mystère du Sacrifice. Insérée dans l'organisme de l'année religieuse, elle est emportée par le formidable courant qui tend vers la vie transcendante. La Liturgie mozarabique fait admirablement valoir la phénoménalité de la personne terrestre du Christ sacramentel: « Adesto, adesto, Jesu, bone pontifex, in medio nostro, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum et sanctifica hanc oblationem » (336). Pour S. François aussi, le Christ sacramentel est le symbole de la personnalité concrète. Les espèces, pour lui, ne sont pas l'aliment mystérique suprapersonnel que l'ancienne Eglise désignait par le terme neutre: « τὰ ἅγια »; il voyait à travers le voile des signes eucharistiques le Sauveur personnel qui, se penchant sur le pécheur, lui communique les trésors de sa grâce (337).

Le *culte protestant* comporte des prières adressées au Christ. Le Christ, dans ce cas, est-il phénomène cultuel ou objet divin d'adoration? Les croyances ne sont pas uniformes parmi les protestants. Si le Christ est la seconde personne de la Trinité, le culte de « latrie » doit lui être rendu comme chez les catholiques. En réalité, le Christ n'est pas, dans la piété protestante, Dieu dans un sens absolu. On voit en lui d'abord le Sauveur glorifié, mais subordonné au Père à qui revient toute la gloire. « ... C'est un sacrilège tout manifeste d'adresser oraison à nul autre (que Dieu)... quant est de l'intercession..., l'office en est réservé à J.-Christ » (338). Les calvinistes authentiques n'invoquaient pas le Christ. La prière au Christ s'est pourtant propagée dans les cultes protestants. En principe, le Christ ne devrait figurer que comme phénomène cultuel transparent et perméable. C'est ce qu'indique déjà la formule johannique de la prière au nom du Christ, le nom étant lui-même un premier phénomène, en quelque sorte un phénomène éclaireur, rappelant l'oeuvre rédemptrice de Jésus et annonçant son intercession « perdurable ». — En réalité, pour la *conscience mystique*, le Christ céleste se substitue réellement au Dieu infini et invisible, comme pour S. Paul déjà le terme de Christos et de Theos se confondaient dans celui de Kyrios (339). Christ devient donc lui-

---

(336) *G. Wetter:* Altchr. Lit. Myst., 1921, p. 14.

(337) Cf. *Boehmer:* Analekten 1904, p. 37. — *Heiler:* Der hl. Franz u. die K. K. Una Sancta, 1926, p. 36 ss.

(338) *Calvin:* Instit. III, c. XX. 27.

(339) *Ménégoz:* Le probl. de la Prière, 1925, p. 288 s. — *W. W. Graf v. Baudissin* (Kyrios als Gottesname, herausg. v. *O. Eissfeldt*, 1929), démontre que le terme « adonây » par lequel les Juifs remplaçaient l'inexprimable jhwh n'était pas, comme on l'admettait, le modèle du terme «kyrios» chez les LXX. Celui-ci serait, au contraire, originel et aurait déterminé la coutume

même le destinataire des prières et, dans certains milieux piétistes, l'oraison adressée à Jésus passe pour être plus intime et plus pieuse que celle qui s'adresse à Dieu. Aussi en arrivera-t-on à adresser au Christ des demandes se rapportant à des objets d'ordre naturel qui, selon la doctrine orthodoxe, ressortissent au Père, créateur du ciel et de la terre: exagérations dont S. Paul ne se rend pas coupable, son mysticisme ne perdant jamais le contact avec le monothéisme israélite. La prière piétiste se voit donc souvent ramenée au niveau de celle que le catholique moyen adresse à S. Antoine. — Une autre sorte d'invocation du Christ est celle dont se servent les *rationalistes* en des moments pathétiques. Ils évoquent l'humanité du Christ, comme, dans des discours profanes, on invoque des personnages historiques ou des vertus personnifiées: la Vérité, la Justice. En réalité, ces invocations n'ont que la forme de la prière et la personne du Christ n'est qu'un symbole destiné à stimuler l'enthousiasme des fidèles. Alf. Boegner que nous ne comptons pas, d'ailleurs, parmi les rationalistes, nous donne dans les « Pensées du matin » cette prière adressée à Jésus qui n'est qu'une contemplation de la personne historique du maître: « O Jésus, qui m'apprendra à aimer comme toi? Qui m'apprendra à me taire, quand il le faut, pour que l'action de l'Esprit puisse se produire directement sur l'âme? » — Ici, le rôle intermédiaire de l'humanité de Jésus est nettement défini; une issue vers la sphère transcendante est possible. Mais voici que cette invocation pathétique devient une réelle adoration; le phénomène médiateur intercepte les aspirations de la conscience religieuse; le Christ n'est plus celui qui ouvre la voie vers les régions transcendantes, mais celui qui, but et bien suprême, accuse son immanence par une action divine : « O Dieu, consume ce qu'il y a encore de trop humain... dans mon coeur! » (340).

Nous avons vu que, selon une première manière de voir, les *saints* étaient une espèce de «λόγος σπερματικός», des incarnations divines se plaçant dans la lignée des anges et des archanges (p. ex. dans la « commendatio animae »), mais ils sont, d'autre part et plus nettement, des hommes en voie de déification. Les coryphées de la Primitive Eglise jouissaient, en vertu de leur christophanies (1. Cor. 15,5-7), d'un prestige que Paul lui-même ne conteste pas (341). Plus tard, les «ἅγιοι» de Jérusalem passaient pour être doués

d'employer le terme « adonây » dans les lectures synagogales; le «kyrios» des LXX ne serait que le dernier chaînon dans le développement de l'idée de Dieu sémitique sous sa forme hellénistique.

(340) *A. Boegner:* Pensées du matin, p. 185.

(341) Cf. *K. Holl:* Der Kirchenbegr. des Paul. im Verh. zu dem der Urgem.

de vertus miraculeuses; après leur mort, on leur demandait d'intercéder auprès de Dieu pour les vivants. Les martyrs occupèrent ensuite une place insigne parmi les défunts. Enfin, on vénéra les saints non plus seulement pour leur mort héroïque, mais aussi pour leur vie sainte et leurs miracles. Le principe monothéiste de l'Evangile ou du moins la limitation dogmatique du nombre des divinités a arrêté le processus de leur déification, mais, quoique le dogme ne leur reconnaisse pas les honneurs de la «λατρεία», les instincts polythéistes subsistèrent et s'enracinèrent d'autant plus facilement dans la conscience que d'anciennes divinités païennes s'insinuèrent dans la lignée des patriarches, des apôtres et des martyrs : S. Georges un Mithras redivivus, Wotan renaissant en S. Michel, Poseidon en S. Nicolas, Marie s'installant dans les temples de Minerve ou d'Isis. Aussi la soi-disant vénération était-elle, pour la masse du peuple, bel et bien une adoration; les ossements des martyrs furent enchâssés, les anniversaires des saints célébrés; les offrandes déposées sur leurs autels étaient comme faites à Dieu lui-même. Le processus de la déification a, d'ailleurs, dans la suite encore accusé une tendance à dépasser la limite tracée par le dogme: au concile du Vatican, 38 cardinaux et 220 archevêques et évêques signèrent une pétition demandant le « cultus summae douliae » pour S. Joseph; il ne fut pas pris de décision. Dans la Liturgie, le rôle de médiateur des saints est cependant sauvegardé p. ex. dans le Confiteor. On y glorifie les apôtres comme les princes du nouvel Israël élevés sur les 12 trônes; on célèbre aux environs de Pâques les martyrs qui sont entrés dans la gloire de la résurrection du Christ; on exalte les confesseurs qui, vigilants, la lampe à la main, attendent le retour du Seigneur; on exalte les vierges et les veuves pour l'amour qu'elles portent au Fiancé divin. Dans toutes ces messes, ce ne sont pas les saints qu'on invoque, mais le Père par le Christ; les chants ne les mentionnent qu'à la troisième personne et rendent grâces à Dieu pour toutes les merveilles qu'il a révélées par leur ministère. La bénédiction d'un mourant (« commendatio animae ») comporte, il est vrai, une invocation des saints sous forme litanique; mais, là encore, ce n'est pas, en dernier ressort, leur secours qu'on implore, mais leur intercession. — Le *protestantisme* voulant sauvegarder la suprématie absolue de Dieu et l'unique médiation du Christ, a rejeté l'invocation des saints, sans d'ailleurs déprécier l'exemple de leur foi et de leurs oeuvres (342). Luther prêchait à toutes les fêtes

---

Sitz. Ber. d. preuss. Akad. d. W. 1921, p. 920 ss. *K. L. Schmidt:* Die Ki. des Urschr. Festg. f. Deissmann, 1927.

(342) Conf. Aug. Art. XXI.

de Marie et glorifiait la Vierge non comme « regina coeli » il est vrai, ou comme « advocata nostra », mais comme l'image originelle de la foi justifiante. Leibniz a, dans une lettre à Mme de Brinon (343), défendu le point de vue protestant: « Ne faudrait-il pas mettre une différence presque infinie, entre le Créateur et la créature? » Mais les protestants n'ont pas entièrement évité l'écueil de la déification de leurs héros. Au 17. s., on a reconnu à Luther une autorité dépassant la mesure humaine: «Gottes Wort u. Luthers Lehr vergehen nun u. nimmermehr». Un contemporain Cyr. Spangenberg (343*) a célébré le réformateur comme le 3. Elie, le 2. S. Paul et le vrai S. Jean, l'ange d'« Apocalypse 14 ». Ses admirateurs ont déclaré intangible sa liturgie, quoiqu'il ne voulût pas que fût consacrée cette ébauche provisoire. On a dit inspirée sa traduction de la Bible. Ses images ornent les temples; M. Heiler signale un portrait de Luther portant l'inscription: «sanctus et divinus Lutherus» (344). On le fait parler dans certains cultes épiques; on le glorifie dans la prédication et, dans un de ses cultes dramatiques, M. Strewe va jusqu'à l'invoquer (344*). — Mentionnons une dernière déification de l'homme: Aug. Comte a, dans son culte *positiviste*, institué le culte du Grand Etre qui est l'Humanité. Tout comme l'Eglise catholique, le positivisme adore ses saints, les génies de l'humanité dont les noms ornent le calendrier et l'image le sanctuaire. Chaque homme a trois anges gardiens et doit s'agenouiller devant son patron.

## II. Le médiateur liturgique.

### a. Liturges célestes et stimulateurs de l'au-delà.

Reprenons le phénomène complexe des *saints*. Pour la conscience catholique ils sont avant tout des *personnes sacrées:* types de la divinité humanisée, ils sont les émanations historiques de la puissance invisible et comme tels, souvent objets de culte. Types d'hommes déifiés, ou en voie de perfection (Hebr. 11,40), ils sont les protecteurs de l'humanité à laquelle ils transmettent les grâces d'en-haut. C'est dans cette dernière qualité qu'ils recueillent aussi les aspirations religieuses des croyants, afin de les

(343) *A. Foucher de Careil:* Oeuvres de Leibniz, 1859-75, t. II, p. 87 s.

(343*) cité par *Grisar:* Luther 1924, III, 859.

(344) *F. Heiler:* Luthers Bedeutung f. d. chr. Ki., dans: *A. v. Martin:* Luther in oekumenischer Sicht, 1929, p. 136.

(344*) «Horch, das Festgeläute ruft, Steig empor aus deiner Gruft! »

porter devant le trône de Dieu. Ils se conforment à la tendance ascendante de la piété cultuelle; on ne les voit pas seulement orientés vers les hommes au nom de Dieu, mais aussi se tournant vers Dieu comme représentants des hommes. Ils sont les *liturges parfaits de l'Eglise,* les serviteurs par devant l'Eternel dont le ministère s'exerce à la fois dans le culte empirique et dans le sanctuaire éternel. Entraîneurs puissants, ils stimulent l'ardeur religieuse du peuple par l'exemple de leur vie et sa fidélité cultuelle par le spectacle de leur dévotion parfaite. *Les apôtres* aussi «conduisent les fidèles à la connaissance du nom de Christ » et «nous invitent à augmenter leur propre gloire par notre avancement spirituel». Le *martyr* éveille chez les croyants l'esprit de sacrifice, «afin qu'ils soient fortifiés dans l'amour du nom divin». Il «répand la semence d'une postérité bénie». (Graduel de la première messe d'un martyr.) *L'évêque confesseur* est «revêtu de l'habit du souverain sacrificateur qui resplendit dans la gloire » (Alléluia); il est « comme le père de famille que le Seigneur, à son arrivée, trouve veillant et qui donne sa nourriture à la famille de Dieu » (oraison secrète). Ces liturges célestes ont à leur tête le Christ lui-même, le souverain sacrificateur, l'initiateur d'un service céleste dont le culte terrestre est l'image et l'ombre. — Dans la Liturgie orientale, ce sont les *anges* qui stimulent l'adoration du peuple chrétien. L'assemblée est la garde d'honneur des chérubins quand, dans la liturgie de S. J. Chrysostome, leur chant retentit en l'honneur de la Trinité (345). « Les anges, les saints et les vivants s'unissent dans la prière... les limites du temps sont mystérieusement supprimées » (346). Dans *l'office des « Heures »*, les saints sont également présents. L'office comporte des lectures tirées de la vie des saints. Ces lectures sont anciennes (346*). En Orient, on lisait pendant le culte la vie de S. Antoine par S. Athanase ou les « apophthegmes » de S. Macaire. En Occident, des récits de la vie de S. Martin collationnés par Sulpice Sévère édifiaient le peuple. Les « Menaea », s'adaptant au calendrier, contiennent des légendes de saints. En Orient, des « synaxaires », des résumés, furent insérés dans l'office des saints. — Les réformateurs ou les pères des Eglises protestantes remplissent le même office d'animateurs religieux dans certains cultes épiques (347). Dans sa liturgie,

(345) *Brightman:* Lit. east. a. western I, 1890, p. 377.

(346) *Floroskij:* Des Vaters Haus, dans «Una sancta» (Ostkirche), 1927. — Cf. Imitation de J. Ch., livre IV, Chap. IX: «je vous offre (votre précieux corps) en présence des Anges qui assistent invisiblement à ce sacrifice.»

(346*) Cf. 5. catéchèse mystagogique de *Cyrille de Jérusalem,* c. 9.

(347) *Spitta et Michaelis:* MGK, 1921, p. 14 ss.; 1922, p. 203, ss.

Mr. Smend fait entendre la voix des grandes personnalités religieuses du passé (« Zeugnisse der Väter»), appelés également à entraîner l'assemblée d'aujourd'hui.

### b. Les liturges attitrés.

Dans la pratique cultuelle, les médiateurs visibles sont plus proches des croyants que les saints. Ce sont des hommes investis de fonctions liturgiques, sorciers ou mages, sacrificateurs ou mystes, prêtres ou prédicateurs. Nous n'envisageons pas ici leur rôle sociologique qui sera l'un des thèmes de notre troisième volume. Nous nous en tiendrons à la médiation excitative qu'assume le liturge en tant que phénomène cultuel. Son autorité réside ou bien dans une vocation *charismatique*, ou dans un habitus *sacerdotal* ou dans un savoir *technique*, qualités qui peuvent être réunies dans une même personne.

#### α. *La vocation charismatique du liturge.*

Rois et peuples se plient aux injonctions du devin illuminé. L'oracle crée dans les foules la crainte numineuse que traduit Oedipe roi (348). Il oriente vers les dieux les sentiments profonds de l'âme collective. Il ne cesse de prêcher le respect qu'on doit aux immortels. Il fait naître le droit auquel répond l'obéissance. Dirigé par l'oracle d'Apollon, Lycurgue promulgue sa législation. L'oracle accueille toutes les angoisses du peuple et transmet aux dieux ses désirs. Tous les problèmes concernant la vie et la mort, le destin des cités et les préoccupations personnelles sont soumis à sa science. L'autorité mantique organise aussi la vie *cultuelle*. Delphes inspire le calendrier d'Athènes. Platon, dans les « Lois », recommande au législateur d'ordonner selon les directives de l'oracle les jours de fête, les règles du service divin, la fondation de sanctuaires, les sacrifices, l'entretien des tombes. L'oracle fixe surtout l'institution de cultes nouveaux ou anciens dans les colonies. Les Phocéens apportent à Marseille le culte de la Diane d'Ephèse qu'un oracle leur a prescrit d'y transporter. De même que certains membres de l'Eglise de Corinthe savaient interpréter les éjaculations glossolaliques, des exégètes athéniens expliquaient les oracles d'Apollon. — A côté du devin illuminé, il y a le *prophète* dont la parole enflamme la foule. Sous le fouet de la prédication de Jonas, les Ninivites « croient en Dieu, publient un

(348) «Terribles, oui, terribles sont les troubles que l'habile devin me cause.» *Sophocle*, Oed. roi 484.

jeûne... s'assoient sur la cendre ». S. Paul ne conteste pas que des personnes douées de charismes puissent diriger vers Dieu la piété cultuelle. Il adjure pourtant les Corinthiens : « Que tout se fasse pour l'édification » (1 Cor. 14,26), et « celui qui est dans les rangs de l'homme du peuple, répondra : Amen! » (1 Cor. 14,16). En traitant ces passages pauliniens dans son Commentaire « de vera et falsa religione » (Art. Eglise), Zwingle reconnaît en principe les droits cultuels des inspirés : tous les laïcs, doués du S. Esprit, devraient, dit-il, pouvoir annoncer la Parole dans les assemblées. Il est vrai qu'il réclama, lui aussi, des garanties contre les excès d'un pneumatisme anarchique. L'un des critères de l'ordonnance harmonique du culte, dit le réformateur, c'est de rechercher en tout état de cause la gloire de Dieu. « Seul l'Esprit qui rend honneur à Dieu procède de Dieu ». En d'autres termes, Zwingle n'admet l'élan des puissances charismatiques du prédicateur que si leur déploiement a pour but leur retour vers la source même d'où elles découlent : il faut que le mouvement ascendant de l'action de grâces réponde au mouvement descendant de la grâce; il *faut que le pneumatisme aboutisse au sacrifice spirituel d'une liturgie.* — De nos jours encore, le prédicateur inspiré est un phénomène excitatif et ce n'est pas seulement le contenu de son message qui, comme dit Zwingle, établit la communication entre la parole interne de la foi et la Parole prêchée, mais toute sa personne, possédée par les forces du Pneuma, agit mystérieusement; les chrétiens voient en elle le conducteur de leur vie intérieure, celui dont la spiritualité religieuse et la dignité morale, reflets de la grâce, favorisent dans les âmes la réaction religieuse la plus spontanée: l'amour le plus fervent de Dieu.

### β. *Le caractère sacerdotal du liturge.*

La personne sacerdotale est un phénomène de grande puissance excitative. Prenons l'exemple du *sacerdoce catholique.* La succession apostolique lui ayant transmis la puissance messianique du Christ, lui seul est le magistrat qui administrera « rite » l'office du Sacrifice et de la Prière. A lui seul incombe l'administration des richesses divines et leur distribution. Ces fonctions, le prêtre les exerce en tant que phénomène concret. C'est sa personne à la fois spirituelle et physique qui met en valeur le magistère et le sacerdoce du Christ. Accomplissant corporellement l'oeuvre du Seigneur, le prêtre est, d'autre part, qualifié pour présenter au Seigneur les prières des fidèles, pour faire passer dans le Très-Saint dont il a les clefs, les pieux désirs et les inquiétudes qui d'abord convergent vers lui, le médiateur visible. Ayant concentré dans sa

personne sacrée les grâces d'en-haut, il est le liturge attitré orientant vers Dieu le courant de vie ascendant qui jaillit du coeur de l'assemblée cultuelle. — Dans *l'Eglise orientale*, les fonctions médiatrices se partagent encore entre le prêtre et le diacre. Tandis que, dans la Liturgie romaine, le diacre n'est que l'assistant de l'officiant, il est, en Orient, l'intermédiaire entre le prêtre et l'assemblée. Le prêtre prononce des oraisons secrètes, le diacre dit ou chante des prières ou des formules appelées « diaconica » qui s'adaptent à l'intelligence du peuple. C'est lui qui ne cesse de stimuler les croyants par l'appel souvent répété: « Prions le Seigneur! », « Soyons attentifs! », « Sagesse debout! », « Ecoutons le S. Evangile! », « Catéchumènes, inclinez vos têtes devant le Seigneur! » ou cette impressionnante exhortation: « στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου.» En assistant à un office à l'Eglise métropolitaine d'Athènes, nous avions l'impression que le diacre remplissait le rôle d'un héraut d'armes. Il se trouvait presque toujours face au peuple, tandis que le prêtre se tournait vers l'autel. C'est aux appels du diacre que répond le peuple; aussi est-ce dans ces appels que s'est d'abord glissée la langue vulgaire. Jamais un prêtre n'accomplit l'office du diacre. La transformation du caractère sacré du sacerdoce en une fonction liturgique ou, autrement dit, la transmutation du courant de vie descendant en un mouvement ascendant est donc nettement marquée dans la Liturgie orientale par la répartition du ministère entre deux personnages dont le premier observe une attitude essentiellement « sacrale », tandis que le deuxième apparaît comme un animateur liturgique. — Dans les Eglises *protestantes*, le lifurge exerce également un sacerdoce, celui de la Prière. En raison de ces fonctions, on peut justifier le fait que, dans le Common Prayer Book, on ait remplacé le mot « minister » qui se trouvait dans l'édition de 1552 par le terme de « priest ». Le sacerdoce *protestant* ne pourra pourtant jamais oublier qu'il est placé sous le jugement de Dieu, alors même que, se retournant vers l'assemblée, il lui annonce la grâce divine.

### γ. *Le savoir technique du liturge.*

Il ne s'agit plus maintenant d'hommes sacrés, mais d'hommes chargés de diriger le service divin pour l'édification des fidèles. Dans les cultes où la magie joue encore un certain rôle, il importe que l'officiant soit un technicien accompli. Lorsque l'art de la divination n'était plus le privilège des prophètes et des Sibylles, mais l'office de *devins spécialisés*, l'accomplissement méticuleux de ces fonctions mécanisées était de rigueur. De même lorsqu'il s'agit de la continuation *sacerdotale* d'une pratique magique, la moindre

altération d'une formule sacrée ou l'omission d'un geste rituel pouvaient annihiler l'effet d'une incantation ou d'un sacrifice. Le devin qui recherche la volonté des pouvoirs supérieurs dans le cours des astres, dans le vol des oiseaux, dans la configuration du foie de la victime, dans l'effet de la foudre, dans la disposition du sort jeté, dans l'aspect de prodiges ou dans des songes prémonitoires, ne négligera pas le moindre omen. A Rome, on exigeait même un rapport des augures sur chaque cas douteux de l'auspication officielle (349). L'observation de chaque détail, en ce qui concernait le procédé technique du service cultuel, semblait si important que l'officiant se recouvrait la tête de sa toge pour ne pas être distrait dans des occupations si minutieuses.

On pourrait s'imaginer que, dans le *culte protestant*, la tenue du liturge importe peu. Les croyants, dira-t-on, feront aisément abstraction de sa personne; s'en tenant à la seule Parole de Dieu, ils s'approcheront librement de l'Eternel. En réalité, même les chrétiens avancés demandent que le mandataire de l'assemblée soit un guide averti qui, par l'attention qu'il donne à ses fonctions, favorise l'éclosion de la piété cultuelle. Si l'officiant catholique peut dire sa messe avec une onction qui n'augmentera pas, il est vrai, les grâces divines, mais les dispositions subjectives des dévots, on peut attendre également du liturge protestant différentes vertus: avant tout que, personnalité de foi ardente, il tende de toute son âme vers le but que son message et sa prière désignent aux autres, qu'il soit non seulement le « ministre » de la Parole (Phil. 2,22), mais aussi le « serviteur » de l'assemblée (2. Cor. 4,5). Le liturge qui bredouille ou qui est dénué de sens esthétique, le prédicateur dont le débit endort l'auditoire, au lieu de le servir, compromet l'harmonie qui est l'atmosphère dans laquelle se rencontrent les âmes et Dieu. Quoique, d'après le principe protestant du sacerdoce universel, l'assemblée soit le sujet du culte, la personne du liturge n'est donc pas indifférente, quand il s'agit de faire monter à Dieu, en un culte raisonnable, le parfum des sacrifices spirituels (Rom. 12,1).

De nombreux cultes emploient, pour les fonctions techniques de la liturgie, des *serviteurs subalternes*. En Israël, les *lévites*, primitivement prêtres campagnards attachés au culte des hauteurs, furent rabaissés au rang de serviteurs lors de la réforme cultuelle de Josias. Ils « faisaient le service de la maison » (Ez. 44,11). — L'Eglise catholique a ses *ordres mineurs*. Mr. Otto propose de confier à des diacres ou à des anciens certaines lectures ou prières du

(349) *Chantepie de la S.:* Lehrb. d. Rel. Gesch., éd. *Lehmann u. Bertholet*, 1925, II, p. 457.

culte protestant pour décharger le ministère de la Parole et pour affirmer les droits sacerdotaux des laïcs; ces auxiliaires pourraient même présider aux cultes secondaires ou officier en des occasions extraordinaires: en voyage, à l'école du dimanche, parmi les disseminés. La prière d'intercession serait particulièrement conforme au rôle de ces diacres (« Helfer ») (350). En Hollande, on désigne par le terme : « de Vorganger » ceux qui se placent en tête de l'assemblée pour la conduire vers Dieu. En Suède, on connaît également cet office. L'Eglise anglicane emploie des lecteurs laïcs. En pays de Vaud, les anciens assument de temps à autre le ministère de la prière (351). Ces lévites, aides, sacristains, ostiaires, lecteurs, préchantres, organistes, bedeaux, suisses, choristes ou enfants de choeur peuvent, eux aussi, contribuer à réaliser les fins du culte, en accomplissant consciencieusement leurs modestes fonctions, surtout en maintenant l'ordre dans le sanctuaire et en y faisant régner les convenances et la propreté.

Ajoutons que non seulement les mandataires de l'*assemblée chrétienne*, mais celle-ci aussi est à sa manière un phénomène excitatif d'ordre personnel contribuant à porter vers Dieu les aspirations religieuses de ses membres. C'est ce sujet collectif qui rassemble, comme dans un vase, les ardeurs de la prière individuelle. Son enthousiasme, son recueillement, ses émotions sont autant d'agents liturgiques. Le seul aspect d'une communauté saisie par la révélation divine est édifiant. L'assemblée protestante peut, elle aussi, nous faire éprouver la puissance mystique que le catholicisme attribue à l'Eglise, à cette mère qui porte devant le trône de Dieu tout ce qui travaille ses enfants.

## III. Synthèse intuitive.

Nous avons pu montrer au cours de notre aperçu que le caractère de personne sacrée s'associait fréquemment aux attributions liturgiques du phénomène personnel. On observe cette dualité même chez les médiateurs du *monde transcendant:* quoique s'incarnant dans une forme humaine, ils sont d'abord dieux et, comme tels, objets du culte; s'abaissant sur l'humanité, ils se font les dispensateurs des grâces divines; ils sont ensuite, dans la ligne ascendante, les représentants de l'humanité devant Dieu, ses intercesseurs, ses liturges célestes, ses avant-coureurs, la précédant dans la voie de la perfection, comme hommes déifiés et, comme tels, en-

(350) *R. Otto:* Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesd., 1925, p. 34, 36, 51, 52, 55.

(351) *Monastier-Schroeder:* Cah. de Jeunesse, déc. 1920.

core, en fin de compte, objets de culte. Il est vrai qu'en étudiant le rôle cultuel du Christ, p. ex., on ne peut pas suivre aussi logiquement que nous venons de le tracer le circuit de ses fonctions médiatrices depuis l'incarnation jusqu'à l'apothéose. Mais en juxtaposant les différents états de sa phénoménalité cultuelle, tels que les différents cultes chrétiens les font ressortir selon leurs tendances spécifiques, on peut néanmoins en reconstruire la synthèse idéale. Dans les deux processus le Christ pourra être objet du culte et médiateur cultuel. Il sera *objet du culte*, lorsque, dans la ligne descendante, le fait de l'incarnation du Logos divin prime le souvenir de la personne humaine, ou lorsque, dans la ligne ascendante, la vie historique de Jésus s'évanouit dans la gloire de l'apothéose. En tant que *médiateur cultuel* il sera ou bien, dans la ligne descendante, le révélateur et l'organe des grâces divines, ou bien, dans la ligne ascendante, l'intercesseur auprès du Père, le chef du corps mystique ou l'exemple dont il faut suivre les traces.

On observe les mêmes coïncidences dans les phénomènes personnels du *culte empirique*. Rien de plus significatif que la personne de Samuel. On trouvera évidemment en s'en tenant aux différentes sources J, E1, E2, plusieurs figures dans ce grand théocrate. Mais pourquoi ne pas admettre de prime abord que Samuel fut à la fois devin, prophète et prêtre? La personne du souverain sacrificateur d'Israël est également à double face. En offrant des sacrifices, il représente le peuple devant Yahvé. En donnant la bénédiction, il est l'envoyé de Dieu aux yeux de la communauté. Nous avons signalé la rencontre des deux aspects spécialement dans la sphère sacerdotale et charismatique. Ce qui nous paraît surtout intéressant, c'est de repérer le point précis où la personnalité sacrée, en une conversion instinctive, retourne vers la source de ses puissances et se transforme en un animateur liturgique, un sacrificateur, un prieur, un intercesseur; c'est le point où la ligne descendante se replie en une ligne ascendante; c'est le point où, dans le complexe des phénomènes oraux, se place, p. ex. le cantique de foi, gonflé de puissances objectives et pourtant stimulateur, sans toutefois être déjà assimilé par les tendances subjectives. — A côté de ces tendances qui se confondent, nous avons constaté, dans l'économie de la phénoménalité personnelle, des types nettement *différenciés*, ici des personnes cultuelles ne portant pas les traits du sacré, là d'autres chargées uniquement de la technique liturgique. Somme toute, le phénomène médiateur d'ordre personnel participe aux particularités que nous avons démêlées en analysant les autres phénomènes cultuels.

## C. L'ACTION CULTUELLE.

L'action est un facteur constitutif du culte. Si la foi individuelle peut se concentrer dans quelque pensée, la croyance cultuelle sera toujours accompagnée de pratiques. Pour elle, l'objet religieux se personnifie. Elle a non un quelque chose, mais un quelqu'un en face d'elle. La foi qui se manifeste dans le culte attend donc de ce quelqu'un une action sensible ou bien elle verra en lui un objectif de l'action humaine.

Avant de faire notre distinction habituelle de la sphère sacrée et du domaine liturgique qui différencieront a priori le caractère de l'action cultuelle, essayons de saisir l'essence du phénomène de l'action. Et d'abord, *en quoi diffère-t-elle* des choses apparentes et de la parole et *en quoi se rencontre-t-elle* avec elles?

La phénoménalité de l'action est *différente* de celle des *choses*, en ce qu'elle n'est pas perceptible en elle-même, mais seulement dans ses effets. En associant par un déclenchement énergétique différents percepts de la vue, de l'ouïe ou autres, elle opère une succession d'actes physiques et sensibles. Elle est successive, tandis que l'apparence est fixe. La force de l'expression est toujours dans une suite de gestes. L'action se déploie dans le temps, tandis que la chose appartient à la catégorie de l'espace. — Si l'action est analytique comparée à la chose, elle est synthétique confrontée avec la *parole*. Il est vrai qu'en ce qui concerne sa phénoménalité, elle se décompose en différents *actes*, tout comme la parole se développe en sons, mots ou phrases. Aussi n'est-il pas étonnant que, dans la danse rituelle, p. ex., le mouvement du corps et le rythme de la parole s'accordent parfaitement. Mais si nous l'envisageons dans ses motifs et dans ses fins, nous voyons que l'action présente simultanément plusieurs rapports, tandis que la parole est discursive. La parole divise la pensée, l'action résume plusieurs relations. La parole de l'Evangile s'étend, p. ex., et se différencie dans les divers discours du maître, dans le sermon sur la montagne, les

paraboles, les discours eschatologiques, les polémiques antipharisiennes. L'action de la s. cène, par contre, quoique fractionnée, elle aussi, en plusieurs actes, figure en une image synthétique l'inspiration essentielle de l'Evangile. Si, en se déployant dans le temps, l'action comporte, comme la parole, le mouvement — « les pratiques traduisent les croyances en mouvements » (352) — elle éveille pourtant, comme la chose sensible, une impression de cohésion concrète dans l'espace.

Autre relation entre l'action, d'une part, l'objet et la parole de l'autre. L'action cultuelle a ou bien un rôle subalterne à remplir, elle sera une *fonction auxiliaire* appelée à mettre en valeur une chose sacrée, en reliant diverses sensations qui s'y rattachent, ou à interpréter, en un tableau vivant, une parole profonde. Ou bien l'action peut être une *fin en soi*; alors les objets perceptibles n'en seront que les substrats et la parole l'accompagnement démonstratif. Ainsi l'action de porter l'ostensoir en procession n'est qu'accidentelle, étant donné qu'elle est subordonnée à la gloire de l'objet; l'action du sacrifice eucharistique, par contre, est essentielle, une partie des objets dont elle se sert n'étant que des accessoires. Ou, exemple qui se rapporte à la réciprocité de l'action et de la parole: selon le principe catholique, le geste de bénédiction consécratoire est souvent le facteur décisif et la formule ne s'y ajoute qu'en manière d'adjuvant, tandis que la conception protestante désignera comme centrale la parole de bénédiction et comme symbolique le geste qui la souligne. La combinaison de l'action et des phénomènes oraux ou réiformes est normale. Le rite muet est au fond aussi peu cultuel que la parole toute nue. Aussi les cultes purement mimiques ne sont-ils pas fréquents: il y a des tribus de l'Amérique du Sud dont l'adoration ne consiste qu'en quelques gestes. La messe basse se déroule dans le silence, mais elle ne renonce qu'à la parole perceptible. En somme, le culte normal entend « élever harmonieusement toutes les facultés de l'être jusqu'à la sphère de la vérité » (353).

L'action cultuelle est enfin liée à une *personne*. Il y a toujours un phénomène personnel qui en est l'agent; elle peut, en outre, être transitive, alors une personne ou une multitude de personnes en seront aussi l'objet. Une action cultuelle qui se développerait sans aucune coopération personnelle comme les moulins à prières qu'au Thibet le ruisseau fait tourner d'une manière sempiternelle, relèverait de la magie et, n'étant pas un procédé religieux,

(352) *E. Durkheim:* Année sociol., II, 20.
(353) *Alex. Vinet:* Théol. past., p. 203.

ne serait pas non plus une expression cultuelle. C'est pour cette raison que nous nous méfions de toutes les opérations mécaniques que notre siècle industrialisé est tenté d'introduire dans le culte. Une sonnerie électrique de cloches peut être un moyen de publication pratique et économique, mais, en raison même de sa commodité, elle n'est plus un sacrifice. Le cinéma à l'église est une sorte de lecture biblique dénuée de Pneuma. Les rapides et fuyantes projections lumineuses, même accompagnées de commentaires parlés, sont, en certaines mesure, une dépersonnalisation de l'image. En continuant dans cette voie, on aboutira à l'orgue pneumatique dans lequel on insère le rouleau voulu d'un prélude de Bach ou d'une mélodie chorale; et, de même que l'organiste peut paraître superflu, la prédication pourra être transmise par T. S. F. aux assemblées privées de prédicateurs. Nous estimons que l'action cultuelle est inséparable du phénomène personnel.

Il nous reste à tracer le plan de ce chapitre. Nous partirons de la forme de l'action la plus simple qui, selon le courant de vie qui la suscite, se révélera ou bien dans une action sacramentelle embryonnaire: *geste ou attitude sacrés,* ou bien dans une *action liturgique: geste d'adoration* ou *geste sacrificiel.* Cependant, le simple geste et l'attitude momentanée s'élargissent, se répètent et s'enrichissent; il en résulte un système complexe et statutaire d'actes cultuels qui, si ceux-ci obéissent à la tendance descendante, devient le *rite sacramentel* et, s'il suit la ligne qui monte, prend l'aspect du *service liturgique.* — Enfin, se déployant encore, l'action cultuelle devient riche (354), somptueuse, monumentale. Le rite sacramentel prend alors l'ampleur du *drame divin,* l'action liturgique s'épanouit en *cérémonies* imposantes.

## 1. L'action simple.

### a. Geste et attitude sacrés.

#### *α. Le geste sacré.*

Dieu manifestant sa présence et sa volonté dans l'action de ceux qui sont ses intermédiaires, cette action sacrée se traduit ou bien par des *gestes* et des mouvements ou par des *attitudes.* Le geste le plus simple qui renferme l'action sacrée en germe, est celui de la *bénédiction;* le fait de tourner le revers de la main vers en-bas démontre déjà l'orientation du courant de vie, de même que le geste de l'orant tournant le creux de la main vers en-haut est le

(354) « reiches Feiern », *Petersmann-Borsdorff,* Chr. W. 1926, 3.

prototype de l'action liturgique, sacrificielle ou d'adoration. Dans son culte dominical, l'Eglise protestante ne connaît que ce rudiment d'action sacrée. Nous la qualifions de sacrée parce qu'elle n'est pas un geste vide ni un simple voeu, mais une espèce d'influx céleste non dans le sens « d'un dynamisme radio-actif et quasi matériel qui émane des profondeurs du monde invisible », non dans le sens « d'ondes fascinatoires qui fuseront des doigts du pasteur pour s'incorporer aux fidèles », mais dans le sens « d'une révélation spirituelle, d'un rappel constant des privilèges que l'Evangile assure aux disciples du Sauveur » (355). Le pasteur lève les bras au-dessus des fidèles en un geste qui, dans son ampleur et dans son antique beauté, évoque dans les âmes le sentiment d'être visitées par la grâce d'en-haut. — Il s'y ajoute parfois le *signe de la croix*. Ce geste n'est considéré comme acte sacré que sous certaines réserves par l'Eglise catholique elle-même. Il est ou symbolique ou un des sacrements mineurs employés avant tout pour l'exorcisme et pour la bénédiction. Le Christ ayant racheté le monde par la croix, ce signe, fait au nom de l'Eglise, peut « racheter toute chose de toute puissance obscure et en faire un moyen de grâces » (356). La signation qui d'abord n'accompagnait que les actes de la vie privée (357), pénétra dans la Liturgie au 4. s. (358). Parmi les 55 signes de la croix de la messe, il en est plusieurs qui ne sont que symboliques, tels ceux après la transsubstantiation. — Certains orthodoxes luthériens ont introduit le signe de croix dans la liturgie de la s. cène. « L'Agende prussienne » place une croix entre parenthèses après les mots: « mein Leib » et « in meinem Blut ». Ce geste a-t-il un sens symbolique ou est-il un acte destiné à consacrer les espèces? Luther l'a aboli dans le culte dominical et la « signatio crucis » manque dans toutes les Ordonnances ecclésiastiques du 16. s. Ce n'est que le 17. s. qui les réintroduisit. Frédéric Guillaume I$^{er}$ l'interdit aux luthériens du Brandebourg. L'Eglise suédoise, dont le rigorisme luthérien ne fait pas de doute, l'a banni de son culte comme catholisant et l'a même, depuis 1811, supprimé du formulaire du baptême où Luther l'avait laissé subsister. M. Mehl, lui-même ritualiste et admettant le signe de la croix, pose cependant à ses coreligionnaires cette question: « Savons-nous ce que nous faisons? » (359). Pour des protestants, il doit être exclu

(355) *W. Monod: Prédications sur le Culte*, 1V, 7: la Bénédiction.

(356) Betende Kirche, Maria Laach, 1926, p. 49.

(357) *Tertullien*: De cor. mil., c. 4.

(358) *Chrysostome:* Hom. 54 in Math. Cf. *Augustin:* Tract. 118 in Ioa. 5.

(359) *O. Mehl:* Lit. Verh., o. c. 1927, p. 86.

que le signe de la croix exerce une action effective sur les substances du pain et du vin. Il ne pourra être qu'allégorique. La messe romaine, elle-même, qui comporte 25 signes de croix super oblata, n'en fait pas accompagner la récitation des « verba consecrationis ». Ajouté à la bénédiction du culte dominical, il peut passer pour sacré, s'il est symbolique dans le sens supérieur, c.-à-d. s'il est un « verbum visibile », une parole de Dieu, une commémoration de ce que Dieu, par les bienfaits de la croix, a fait pour l'humanité. C'est dans ce sens que Schubring l'explique dans son « Agende » (1857): « en prononçant le mot « paix » de la bénédiction aaronite, le pasteur, par le signe de la croix, nous rappelle l'origine de toute bénédiction » (360). — *L'imposition des mains*, déjà mentionnée parmi les phénomènes du toucher, est pour les catholiques également un signe sacramentel par lequel l'évêque ou le prêtre transmettent, à l'occasion de la confirmation ou de l'ordination, des forces surnaturelles à des personnes et, dans de multiples consécrations, à des choses. — Le *lavement* des mains est un geste sacré dans le sens spiritualiste; il symbolise la pureté du coeur que Dieu communique aux siens, selon les Constitutions apostoliques (VIII, 11) et Cyrille de Jérusalem; Hippolyte (Can. 12) recommandait aux chrétiens d'accomplir ce geste chaque fois qu'ils priaient.

### β. *L'attitude sacrée.*

Au premier stade de l'action sacrée se trouve également une *attitude* particulière. Elle peut affecter *deux formes* selon la conception du divin qui domine la collectivité cultuelle. Si on voit en Dieu la force agissante dont, en parlant de la parole prophétique, nous avons caractérisé les impulsions, la descente du dieu provoquera une *agitation enthousiaste* qui se traduira par des gesticulations plus ou moins déréglées, par des trépidations, des battements de mains, des danses extatiques. C'est le dieu lui-même qui est estimé secouer le médium : il fait tressaillir les bacchantes des Mystères hellénistiques; il ébranle les prophètes de Rama (1. Sam. 10,10); il fait tournoyer les derviches hurlants; il entraîne les danseurs de S. Guy, il suscite les élancements des « jumpers » (sauteurs) méthodistes (1760). D'autre part, le sentiment d'être dépositaire de la puissance divine détermine l'organe de Dieu à adopter une attitude presque *immobile:* l'homme éprouve une crainte

(360) Cité par *Mehl:* Lit. Verh., 1927, p. 47.

révérentielle en face de la divinité qui investit son être; au surplus, il désire imiter le dieu qui, selon la conception mystérique, demeure dans l'absolu, inaccessible, immuable. Après avoir goûté l'union mystique avec Isis, le Lucius d'Apulée, tout imprégné des vertus de la « théosis », se voit placé sur un trône où, revêtu de douze vêtements et d'une étole « olympienne », il observe une attitude hiératique. Dans le culte catholique nous retrouvons cette attitude auguste de l'officiant au moment de l'élévation ou quand, dans la procession de la Fête-Dieu, le prêtre, sous un dais et revêtu d'une riche chasuble, porte l'ostensoir. Même attitude majestueuse à l'occasion de la consécration d'un évêque: muni de tous les attributs de sa dignité, l'évêque nouvellement consacré se rend solennellement à son siège. Pendant l'intronisation, le peuple entonne le « Te Deum ». Pendant ce chant, l'évêque traverse l'église et donne la bénédiction. Tous ses mouvements sont réglés et graves : ce n'est pas un homme qui officie, mais un organe de Dieu. Dans les *Eglises protestantes*, le ministre n'est représentant de Dieu qu'en annonçant la Parole. Son attitude en cette occasion sera à la fois fière et respectueuse. Cette dignité ne lui confère pas un habitus sacré; il n'est que ministre de la Parole; ce n'est pas à lui, mais à la Parole qu'il annonce que l'assemblée luthérienne témoigne sa révérence en se tenant debout pendant la lecture du texte. — Dans les Eglises apparentées aux Hautes-Eglises, on distingue une double *orientation du liturge*. Tantôt il se place en face de l'autel, tantôt face à l'assemblée. Nous n'avons rien à objecter à ces attitudes différenciées, si l'orientation vers l'autel dictée par un symbolisme réfléchi n'est pas un pastiche de la manière catholique. Quand le prêtre catholique se retourne vers l'autel, c'est pour adorer l'hostie, gage matériel de la présence divine. Sur l'autel luthérien, rien de pareil. Si le liturge protestant se tourne donc vers l'autel, il ne peut pas prétendre se tourner vers un objet sacré; il se place simplement dans les rangs des fidèles dont il est le mandataire et au niveau de l'assemblée qui, avec lui, se tourne vers le dieu invisible. Il est le berger se plaçant en tête du troupeau (361). Encore faut-il que sa prière soit perceptible. Si l'inintelligibilité de la prière compromettait le principe du sacerdoce universel, il vaudrait mieux que le liturge priât face à l'assemblée. En tout cas, l'orientation du pasteur « ad aram » ne rentre que dans la ligne de l'action liturgique. Si une attitude peut revendi-

(361) *K. J. Nitzsch:* «en tête de la communauté tournée vers l'Orient, vers le Seigneur.»

quer le caractère sacré, c'est précisément celle où le pasteur « annonçant les oracles de Dieu » se tourne vers l'assemblée. Dans l'Eglise de Suède, le pasteur demeure face à l'autel pendant le prélude et le cantique initial; ensuite, regardant l'assemblée, il prononce le Sanctus. Cette distinction des deux attitudes est judicieuse. Luther avait l'intuition des nécessités cultuelles convenant à une Eglise de la Parole. Dans sa « Messe allemande », il conseille au pasteur de se tourner vers le peuple en récitant les paroles de l'institution de la cène, comme Jésus le fit lors de son dernier repas. Cette récitation, « ein kurzer Bericht des Evangeli », ne s'adressait donc pas aux éléments. Th. Müntzer avait, d'ailleurs déjà introduit cette innovation à Alstedt dès 1523. Amsdorf partageant cette manière de voir, l'Electeur Maurice de Saxe ordonna que les autels fussent transformés de telle façon que le pasteur pût se placer derrière l'autel (362). On procéda à la même modification des autels en Thuringe, à Francfort, à Strasbourg (363). Dans la ville de Luther et dans bien des territoires luthériens, on défendit par contre aux pasteurs de se placer derrière l'autel. Dans l'Eglise anglicane, cette question de « l'eastward position » a été âprement discutée. Le « first book » d'Edouard VI (1549) prescrivait au prêtre de se tourner vers l'autel pendant la prière et vers le peuple pendant les lectures. Bucer qualifia cet usage d'antichrétien, le prêtre ne devant pas prier dans le choeur, mais au milieu de l'assistance (364). Bucer parvint à faire changer la rubrique en question : le « second book » (1552) ordonna en effet au liturge de se placer là où la foule l'entendrait le mieux. Mais ce second livre n'ayant eu force de loi que jusqu'en 1553, le point de vue spiritualiste n'a pu se maintenir. Le prêtre se place donc dans le choeur, face à l'autel, pour la récitation des prières. Toutes les autres Eglises réformées ont aboli l'orientation vers l'autel. — On nous dit qu'à Maria Laach, les liturgistes bénédictins auraient, dans l'intention de rendre réelle la communion liturgique des fidèles et du célébrant, aménagé l'autel de façon à ce que celui-ci pût officier derrière l'autel, sans jamais tourner le dos à l'hostie. Cette disposition existait d'ailleurs déjà dans certaines Eglises catholiques avant la Réformation (365).

---

(362) *Sehling:* Kirch. Gesetzgeb. unter Moritz von Sachsen, 1899, p. 50 ss.

(363) *Graff:* Gesch. d. Aufl. d. alten gottesd. Formen, 1921, p. 190.

(364) *M. Bucer:* Anglicana Scripta, p. 457, cité par *Stephens:* The Book of Com. Pr. 1849-1850, p. 325 s.

(365) Cf. *Graff,* o. c. p. 190.

### b. Geste et attitude liturgiques.

Il s'agit d'actes cultuels de forme encore incomplexe qui traduisent non une révélation ou une présence divine, mais un mouvement psychique du sujet religieux. L'incarnation du Christ ayant, selon la doctrine grecque, communiqué au corps humain une dignité incomparable, ce corps doit collaborer au sacrifice spirituel. Il s'agit premièrement de créer en nous des *dispositions somatiques en vue de la rencontre avec Dieu.* Se tenir debout signifie qu'on se concentre. On se lève pour écouter l'Evangile pendant la messe. Il y a quelque chose d'actif dans cette attitude en opposition avec l'agenouillement qui est un signe de repliement. « Lorsque nous professons notre foi, nous sommes debout: attitude de constance; lorsque nous confessons nos péchés ou que nous recherchons la grâce de Dieu, nous sommes à genoux » (366). — Il s'agit en second lieu de *donner corps aux idées directrices de la foi.* Le mouvement de la main, la direction du regard, l'expression de la physionomie, l'attitude du corps sont alors des figurations de la pensée ou du sentiment. Les Grecs avaient une compréhension particulièrement intuitive des valeurs du geste corporel qui traduisait la beauté de l'être psychique. Schopenhauer a finement défini les motifs psychologiques de la gesticulation (367): « le geste est un langage pour soi, plus général que celui des mots, le même chez toutes les nations, un phénomène analogue à celui de la logique ou de la grammaire, se rapportant plutôt à la forme qu'à la matière du discours ». Sa raison d'être est d'accentuer la parole, d'en exprimer la quintessence. Qu'on étudie, p. ex., les gestes des apôtres dans la cène de Léonard; ces gestes sont le mouvement réflexe de la parole de Jésus: « l'un d'entre vous me trahira! » Le geste n'est pas le résultat d'une convention: il nous est inné. L'oecuménicité et l'intelligibilité font du geste un symbole cultuel de haute valeur. Une ancienne confession de Nassau-Dillenburg (1578) (368) applique au geste cultuel les observations générales qu'exposera Schopenhauer : « quand la prière est ardente, l'homme spontanément s'agenouillera, se prosternera, tournera le regard vers le ciel, se frappera la poitrine ou élèvera les mains et ces gestes seront les messagers du coeur... ». Que les dispositions spirituelles engagent le système expressif tout entier ou qu'elles n'en réclament que des opérations partielles, le geste cultuel sera d'au-

(366) *Hooker:* On Common Prayer, II, 30.

(367) Citation de *O. Mehl:* Lit. Verh., o. c., 1927, p. 73, sans indication bibliographique.

(368) Citée par *O. Mehl*: ibid. 75.

tant plus spontané que le mouvement de l'âme sera plus profond et que la liberté liturgique sera moins limitée par des formes institutionnelles. *Spontané*, le geste sera ou bien un *mouvement réflexe* ou un *acte impulsif*. Dans le premier cas, il faut songer aux gestes d'adoration, dans le second cas au geste sacrificiel. Il n'est pas toujours facile de distinguer le geste spontané du geste rituel, ni le mouvement réflexe de l'acte impulsif, parce que souvent les intentions et les sentiments qu'ils réfléchissent, l'adoration et le sacrifice spirituel, la reconnaissance et la foi, se confondent.

### α. *Le mouvement réflexe.*

Les gestes dévots sont d'ordinaire analogues à ceux dont l'homme se sert dans ses relations avec d'autres hommes et surtout avec des supérieurs. Par le geste dévot — et nous y ajouterons l'attitude, la démarche, la contenance — le fidèle exprimera le respect, la crainte, la confiance qu'il éprouve à l'égard de la divinité. On peut prier du corps, le corps étant déjà, suivant une conception antique, le vase du divin et, selon Paul, le temple de l'Esprit (1. Cor. 6,19). L'esthétique physique fait donc partie de la dignité cultuelle. On voit se produire pendant la communion protestante dont la phénoménalité n'est pas aussi arrêtée que celle de la Liturgie catholique, ces gestes spontanés de respect: certains s'inclinent, d'autres font une génuflexion, tremblent même; ceux-ci élèvent vers le ciel un regard extatique, ceux-là boivent les paroles sacramentelles qui coulent des lèvres de l'officiant. — *Le jeu de la physionomie* est plus immédiat encore que le geste même; cette mimique subtile qui reflète, comme dans la lueur d'un éclair, les états affectifs ou émotionnaux du croyant, restera toujours vivante, alors même que la parole se pétrifiera dans la formule et que le geste se raidira dans le rite statutaire. Les *larmes* qui souvent accompagnent la prière, sont une de ces expressions primitives. « Je sentis s'élever dans mon coeur une grande tempête qui fut suivie d'une grande pluie de larmes », dit S. Augustin (369). Il est vrai que même cette explosion du sentiment fut systématisée (370). La célébration liturgique du « Triduum sacrum » était la dévotion des larmes. Dans une hymne de Prudence qui est intégrée dans l'office, on chante: « Te mente pura et simplici, flendo et canendo quaesumus» . Au 13. et au 14. s., les dominicaines de Toess ou d'Un-

(369) *S. Augustin:* Conf. VIII c. XII. — Cf. *Balogh J.:* Unbeachtetes in Aug. Konf. (Didaskaleion N. S. 4, 1926, 5-21).

(370) Cf. *Jean Cassien:* Collationes IV, 29; IX, 27, 28, 30.

terlinden (Colmar) considéraient comme un charisme les pleurs dont elles arrosaient leurs oraisons ininterrompues. Autre réflexe: instinctivement, l'adorateur *élève les yeux* vers Dieu qu'il se représente trônant dans le ciel (371) ou il les *baissera*, comme devant un souverain, ou il les *couvrira de sa main* pour concentrer sa pensée. — Pour marquer sa vénération, le fidèle se *tiendra debout* pendant la prière ou les lectures bibliques. Les orants des antiques sarcophages chrétiens se tiennent debout; il est vrai qu'ils sont estimés être des élus entrés dans la félicité éternelle, mais pourquoi prieraient-ils autrement au ciel que sur la terre? Les anges aussi se tiennent debout autour du trône de l'agneau (Apoc. 7,11) (371*). Cette attitude symbolise en outre la fierté joyeuse du chrétien racheté car, tandis que, pendant la semaine, le prieur catholique s'agenouille, il se tient debout le dimanche, jour commémoratif de la résurrection du Christ, ainsi qu'aux jours de fête qui annoncent la rédemption. C'est ainsi qu'en a déjà décidé le Concile de Nicée (can. 20). — *L'agenouillement* est une attitude d'adoration dans toutes les religions antiques. Ce geste dénote soit la contrition du pécheur, soit le respect de l'adorateur, soit son inflexion sous la surabondance de la grâce divine. S. Etienne se met à genoux pour invoquer Dieu au moment suprême (Actes 7,60), Pierre et Paul observent la même manière de prier (Actes 9,40; 21,5). Il est regrettable que la raideur spiritualiste du protestantisme ait supprimé pour le culte ce geste d'un symbolisme si translucide et si touchant. Même les réformés de Zurich avaient jusqu'en 1675 l'habitude de s'agenouiller pendant la communion. Et A. Comte recommande de se mettre à genoux pour la commémoration et l'effusion qui sont, selon lui, les manières de vénérer le Grand-Etre. — La *génuflexion* est une salutation révérencieuse que le fidèle adresse à l'autel ou au s. sacrement en ployant un seul genou. Ce geste est particulièrement fréquent dans la liturgie irlandaise (372). L'Orient ne le connaît pas. — Il est remplacé par l'*inclination*. Les solitaires de la Thébaïde multipliaient ce geste jusqu'à 200 fois (373). Dans l'Eglise occidentale, on en distingue différents degrés. — Bien des peuples *s'accroupissent* pour la prière. Cette attitude correspond à celle de nombreux fidèles réformés qui préfèrent rester assis pour prier. Cette posture marque le repliement de l'âme et

(371) *Virgile:* Enéide 12, 931.

(371*) «Möcht ich, wie die Engel, immer vor dir stehen und dich gegenwärtig sehen!» (Tersteegen).

(372) Some liturgical and ascetic traditions of Celtic Church. Journ. theol. St. 9. 1908, p. 556 ss.

(373) *Bossuet:* Et. d'oraison, VI, 40.

permet au fidèle de concentrer son attention sans fatiguer son corps. Aussi est-ce la tenue des Bouddhistes qui font leurs exercices de Yoga. — Une autre manière d'adorer, c'est de se *prosterner*. Le terme de humilité (humus) rappelle encore ce contact avec le sol. Nous trouvons des exemples de cet abaissement volontaire dans l'A. T. (Gen. 17,3; Jos. 5,15). Devenue rite, la prostration est en usage à l'occasion des ordinations catholiques ainsi que dans quelques cultes de la Semaine-Sainte et le samedi de la Pentecôte. Le culte chinois la prévoit également (374). La plupart de ces gestes sont empruntés au cérémonial réglant les rapports avec un souverain; c'est ainsi que l'étiquette byzantine prescrivait la prostration devant l'empereur. — Le *mouvement giratoire* du corps pendant la prière (374*). en usage chez les Romains et les Gaulois, n'est que le geste raccourci d'un rite d'adoration plus ancien qui consistait à faire le tour d'un objet cultuel. Vercingétorix offrit sa soumission à César en faisant trois fois le tour de son siège (375). Un mouvement analogue, un sautillement, accompagne chez les Juifs la récitation du Trishagion de la prière Schemoné Esré. — *La position des bras et des mains*. Le geste de prière le plus primitif semble être celui *de lever les deux bras* à la hauteur de la figure en tournant le revers de la main vers la divinité. La signification de cette pratique est obscure, on l'a expliquée comme figurant la supplication (Ps. 28,2) — geste de l'orant —; on y a vu le désir de toucher les dieux; on l'a comparée au geste de celui qui sombre ou encore de celui qui reçoit un présent. En tout cas, elle a été pratiquée non seulement par les peuples de l'antiquité, mais aussi par les indigènes de l'Amérique et de l'Australie. Les chrétiens la conservèrent jusqu'au 2. et 3. s. Si l'on s'en tient à l'iconographie des catacombes, ce beau geste contenait une multitude de sentiments: la joie, l'humilité, la gratitude et même la stupeur. Ce geste ouvert est le signe par excellence de l'adoration, l'homme n'attendant pas seulement le don de la grâce divine, mais se donnant lui-même tout entier. « Palmas tollere », dans les liturgies protestantes, on trouve, aujourd'hui encore, l'expression: « élever les coeurs et les mains », quoique le geste lui-même ait disparu. — Enfin, *les mains se joignent*. Pline voit dans ce geste une coutume magique des chrétiens destinée à annihiler l'effet de certaines incantations. Ce sont probablement les Germains qui ont fait pénétrer dans le christianisme cette coutume que connaissent d'ailleurs les Hindous et les

(374) *Ch. de Harley:* La rel. de la Chine moderne, 1894, p. 101.
(374*) *F. Heiler:* Das Gebet, 1923, p. 101.
(375) *Plutarque:* César 27.

Japonais, comme signe de prière. C'est les mains jointes que chez eux le vassal s'approchait de son suzerain: l'homme pieux s'abandonne ainsi, les mains liées, à la grâce du plus fort. C'est ainsi que l'explique le poète Mathias Claudius (375*). On y a aussi vu un symbole de la concentration. Les célébrants catholiques joignent les mains sans entrelacer les doigts; la pointe de la main dirigée vers en-haut figure l'élévation de l'âme. — Le *signe de la croix,* nous l'avons relevé, n'est pas qu'un geste sacré, il traduit aussi une croyance centrale (1 Cor. 1,17), ou un état de conscience (cf. Col. 1,20; Eph. 2,16). D'autres fois, il souligne une bonne intention (cf. Math. 10,38; Gal. 2,19; Math. 16,24). En se signant sur le front, sur la bouche et sur la poitrine, le chrétien entend consacrer sa pensée, son sentiment, sa volonté au Père, au Fils et au S. Esprit. C'est cette signation que Luther a maintenue pour ses dévotions intimes. — En signe d'humiliation, les adorateurs arabes et turcs *croisent les bras* sur la poitrine, geste qui, en Occident, accompagne souvent la contemplation mystique. — Les Egyptiens se *frappaient la poitrine* dans l'extase; les Juifs, par ce geste, symbolisaient la contrition, (Luc. 18,13); c'est dans ce sens qu'il pénétra dans la Liturgie accompagnant le « mea culpa » du Confiteor et le « nobis quoque » du canon de la messe. — Des tribus primitives *battent des mains,* rite ancien dont un souvenir nous est conservé : Ps. 47,2 (cf. Es. 55,12). — Un autre geste d'instinct révérentiel, c'est de *découvrir certaines parties du corps,* peut-être pour établir un contact plus immédiat avec le fluide divin (376). Les Orientaux quittent leurs sandales avant de pénétrer dans le temple ou la mosquée, pour ne pas y apporter la poussière profane; c'est pieds nus que les Grecs et les Romains présentaient leurs sacrifices. Les Germains se découvraient la tête en priant; les hommes en ont conservé la coutume dans le culte chrétien. Dans le canton de Berne, nous avons vu des paysans qui, à l'église, restaient couverts jusqu'au moment où le pasteur paraissait. Les Assyriens dénudaient leurs bras pour réciter leurs hymnes. Dans certains Mystères, la nudité complète était l'attitude convenant à la communion divine, ou un symbole de pauvreté voulue (377). Par ailleurs, le culte exige que la *tête* soit *couverte,* voilée ou enveloppée. Les Romains priaient « velato capite ». Le « Tallith » est la couverture

(375*) *Rud. Schäfer:* Vom Wandb. Boten, p. 121: «Das Händefalten ist eine feine, äusserliche Zucht und sieht so aus, als wenn sich einer auf Gnade und Ungnade ergibt.»

376) Cf. *Wächter:* Reinheitsvorschriften im griech. Kult. Rel. Gesch. Vers. u. Vorarb. Dieterich u. Wünsch IX, 1, p. 24.

(377) «Arm und bloss lag ich am Boden, da ich kam...» (P. Gerhardt).

de laquelle les Juifs, depuis l'exil, s'entourent pour leurs oraisons. Et Paul recommande aux chrétiennes de Corinthe de prier la tête voilée, tandis que l'homme qui prierait la tête couverte, déshonorerait Christ, son chef (1 Cor. 11,47). Les Mahométans restent coiffés du turban pendant l'adoration et le juif garde son chapeau à la synagogue (378). On comptera parmi les gestes réflexes certaines manifestations sensibles de solidarité: dans le culte oriental, le prêtre et le diacre s'inclinent l'un devant l'autre à certains moments de l'office.

### β. *L'acte impulsif.*

La plupart des gestes que nous venons de citer, sont des mouvements réflexes déclenchés par un sentiment de présence. Mais il y a des gestes allant au devant de la divinité et reflétant les besoins affectifs du sujet, avant tout ceux de la magie théurgique par lesquels le dévot espère exercer une influence sur la puissance supérieure. Il est vrai que la spontanéité de ces pratiques magiques aboutit vite à une forme ritualiste. Le geste qui accompagne le sacrifice, revêt souvent, selon M. Loisy, un aspect de symbolisme reposant sur le principe de la magie sympathique (378). Le simulacre de certains gestes est censé procurer une faveur qui correspond à l'acte *imitatif*. La figuration d'actes sexuels assure, en la symbolisant, la fécondité de la tribu ou du troupeau. Fait significatif: le sujet qui croit posséder le secret du geste efficace, n'observe plus la distance qui le sépare de la divinité; alors le geste recherche le contact direct avec elle. Les Semites caressaient leurs idoles. Les Romains entouraient de leurs bras quelque autel ou les genoux d'une statue du dieu. On baise les lèvres d'airain de l'Hercule d'Agrigente comme l'orteil de S. Pierre, à Rome. Les Romains se contentaient parfois d'envoyer un baiser à la statue du dieu; de nos jours encore, des paysans catholiques, en Souabe et en Styrie, adressent ce geste d'affection aux crucifix qui se dressent au bord de la route. Le geste *sacrificiel* destiné à dégager le mana contenu dans la victime pour obliger le dieu à se dessaisir des puissances mystiques qu'il détient, procède d'une tendance théurgique. Le prosternement, l'inclination de la tête ou du corps, l'agenouillement et les gestes que nous avons énumérés, peuvent être tout aussi

---

(378) On trouvera les détails et la littérature sur ces gestes de prière chez *F. Heiler:* Das Gebet, 1923. Cf. *Gourgand:* Dévotions et pratiques ascétiques du M. A., 1925, Coll. Pax XXI.

(378*) *Loisy,* Le Sacrifice, 1920.

bien des attitudes sacrificielles, voire même des actes de courtisanerie, que des mouvements réflexes de respect. Même dans les religions supérieures, le fait de se rendre à l'église, qu'on peut assimiler aux attitudes sacrificielles, peut refléter le désir d'être agréable à Dieu. Si cet acte cultuel ne prétend pas être en lui-même une oeuvre pie, s'il est le miroir de la conscience filiale de l'adorateur, il peut passer pour légitime. Se rendre au service ne doit pas signifier rendre un service à Dieu; la venue de Dieu ne dépend pas des activités humaines, mais uniquement de sa grâce prévenante.

## 2. L'action statutaire.

La tradition crée des coutumes; certaines règles se dégagent de la coutume; sous leur empire, les gestes spontanés se régularisent et deviennent des *rites*. On observe cette organisation du geste chez les enfants et chez les primitifs; de leurs gestes vivants naît le jeu; le jeu a des lois. Aussi le « lusus sacer » est-il à l'origine de bien des rites. La réflexion et la répétition ont transformé le geste élémentaire en le raidissant (379). C'est ainsi que du signe de la croix spontané ou de la génuflexion occasionnelle sortent des rites qui, dans la messe, se produisent d'après un ordre prescrit. Ce *caractère statutaire* confère au rite l'aspect des choses absolues.

Notons un second critère des rites; ils sont d'ordinaire des *actions synthétiques*. Selon Littré, le mot rite s'emploie au pluriel quand il s'agit des cérémonies du culte (au singulier, le rite désigne l'ordre des cérémonies). Les rites se composent de plusieurs actes, ils s'agrègent même des pratiques profanes. C'est ainsi qu'au M.A. des usages purement juridiques, empruntés à la vie sociale des nations germaniques, pénétrèrent dans le rayon de la Liturgie et furent revêtus d'un caractère sacré. La remise de l'anneau de mariage, la tape de la confirmation, la poignée de main ratifiant les voeux du prêtre ou de la nonne rappellent des coutumes réglant les rapports entre seigneur et serf. On trouve d'autres réminiscences juridiques dans les liturgies mozarabique et gallicane. Ces rites s'enlacèrent autour du sacrement central comme l'ornementation

(379) *F. Niebergall:* «Unter leisem Einfluss des regelnden Willens», cité par *O. Mehl*, Lit. Verh., 1927, p. 7. — *Max Weber* (Wirtsch. u. Gesellsch. II, c. IV, 1925, p. 231) explique les rites stéréotypés par le fait que l'homme veut conserver les symboles dont l'efficacité magique lui semble certaine. — *Jak. Burckhardt* (Weltgesch. Betr.) 1910, constate «un arrêt hiératique» de l'art cultuel; car ce qui a été acquis au prix d'efforts énormes, passe pour être sacré; exemples: l'Egypte et Byzance.

gothique autour de la constitution fondamentale de la cathédrale ou comme la poésie hymnique autour des énoncés intangibles de l'ordinaire de la messe (380). Si la détermination institutionnelle communique aux rites un aspect de rigidité, leur structure composite assure à leur action une certaine mobilité. Lorsque la première tendance prédomine, il en résulte l'automatisme de l'opus operatum qu'on désigne du terme péjoratif de *ritualisme* ; les rites prétendront avoir une valeur intrinsèque, dans le sacrifice védique, p. ex. Si, par contre, le caractère mixte et dramatique s'accuse trop, les rites auront quelque chose de nerveux et d'inquiet, ce sera *l'action pathétique et diffuse* telle que nous la font supposer les formes touffues de l'initiation mystérique. — Si les deux tendances s'équilibrent, les rites dégageront des effets puissants et salutaires. Leur fixité sera majestueuse, sans donner l'impression d'une pétrification. D'autre part, un mouvement rythmique unira l'assemblage des différents éléments en un complexe harmonique. Si les rites, ainsi cadencés, sont portés par le courant descendant, il en procède *l'action sacramentelle;* s'ils se joignent au mouvement montant, ils formeront le *service liturgique.*

### a. Les rites sacramentels.

Si l'action s'insère dans le courant d'une dynamie transcendante, afin de permettre à la grâce de s'abaisser sur les fidèles, elle sera le rite sacré par excellence, le double de la Parole révélée, le *sacrement.* L'étymologie nous en annonce déjà le sens. Si le terme « sanctus » désigne une qualité, le mot « sacer » indique plutôt une fonction et spécialement une pratique cultuelle. Le « sacramentum » sera donc l'action qui dégage le « sacrum » et qui communique la qualité de « sanctus » à des personnes ou à des choses en les baignant pour ainsi dire dans la source divine de toutes les vertus sacrées. L'action sacramentelle rend sensible un influx divin qui, selon la doctrine catholique, doit être transmis aux âmes par l'Eglise et son sacerdoce ou qui, selon la conception protestante, s'offre à la foi du chrétien. Dans le sacrement la grâce divine descend sur l'assemblée, attire vers elle les âmes, les inonde de ses fluides salutaires, les purifie et les sanctifie. Ne nous occupons que de la phénoménalité du sacrement et spécialement de l'action qui en relie les différentes apparences. Afin de saisir la complexité de

(380) Cf. *A. Mayer:* Altchristl. Lit. u. Germanentum, Jahrb. f. Lit. Wiss. V. 1925, p. 92

l'action sacramentelle, nous étudierons d'abord la *concomitance de la Parole et des rites* qu'elle associe, ensuite le *jeu des différents éléments actuels* qui se rencontrent dans le sacrement.

### a. *La concomitance de la Parole et du rite sacré.*

Quelle est la force qui déclenche l'action sacramentelle? Il faut que ce soit une puissance à la fois spirituelle et sensible par laquelle l'impulsion transcendante se transforme en un courant de vie immanent. La Parole=parole n'est-elle pas cet agent? Il n'est pas toujours clair si, pour la conscience catholique, c'est la formule ou si c'est le geste qui opère l'influx de la force transcendante dans le sacrement. Pour le sacrement de l'autel, la parole est incontestablement l'agent décisif, quoique primitivement les fonctions de celui qui offrait et préparait le sacrifice eucharistique, étaient nettement séparées du ministère de la Parole (381). Dans *l'Eglise orientale,* c'est par *l'épiclèse* que le S. Esprit est appelé à transformer les espèces en le corps et sang du Christ. Selon les grands liturgistes d'Orient (382), les paroles de l'institution et de la prière épiclétique forment un tout auquel doit être reconnue la vertu consécratoire; il est vrai que les premières, en tant que paroles du Seigneur, possèdent toujours une puissance opérante, mais c'est l'épiclèse qui applique (ἐφαρμόσας) cette puissance aux offrandes sacrificielles. — Dans *l'Eglise catholique romaine,* la *lecture sacerdotale des paroles de l'institution* opère la transsubtantiation et, en effectuant la présence réelle du Christ, produit l'épanchement des virtualités sacramentelles. Si l'intention et la parole du prêtre donnent l'impulsion décisive à l'action sacramentelle, la Parole n'est pourtant plus le facteur dominant à partir du moment où sa puissance magique s'est projetée sur les objets sacrés. C'est autour d'eux et par eux que se déploiera l'action rituelle, indépendamment de la Parole, parfois sans elle. Pour les autres sacrements, à l'exception de la pénitence, le réalisme cultuel de l'Eglise fait reposer la force effective du symbole sur la phénoménalité de l'action. Nous ne méconnaissons pourtant pas la valeur des belles prières qui enveloppent les actes sacramentels ou des exhortations pastorales que l'évêque, à l'occasion d'une ordination, adresse au candidat. Dans les « petits sacrements » qui prolongent l'effet des sacrements et pénètrent les choses profanes

---

(381) *Weizsäcker:* Apost. Zeitalter, 1886, p. 642.

(382) Cf. *F. K. Lukman:* Nic. Kabasilas in Simeon Salunski o Epicles Bogoslovni Vestnik, 7. 1927, 1-14.

d'un souffle divin, l'équilibre des deux dynamies, parole et rite, semble se déplacer au profit de la parole qui y est riche et variée, tandis que le rite y est simple et stéréotypé. D'habitude, le geste ne consiste qu'à « porter le doux parfum de l'encens et la fraîcheur vivifiante de l'eau bénite dans les choses de ce monde » (382*). Le prêtre asperge uniformément d'eau bénite la grange et le foyer, la maison et le pont, la source et la mer, la meute et les machines d'imprimerie. Les prières, par contre, se différencient. Pour la consécration d'une centrale électrique, on récitera le Ps. 96 (97): « L'Eternel règne... le feu marche devant lui... ses éclairs illuminent le monde... ». Pour la consécration d'un avion, il est fait allusion à la maison de la Vierge qui, par la voie des airs, a été transportée à Loretto. Seules les consécrations de cloches, d'églises, et de cimetières sont entourées de rites amplifiés; des onctions, des signations et d'autres pratiques symboliques s'y ajoutent aux encensements et aux aspersions.

La *Réformation* ayant retrouvé le trésor de la Parole de l'Evangile, il est naturel qu'elle ait approfondi avec une diligence particulièrement compréhensive la relation de la Parole et du rite sacramentel. *Luther* reprend la pensée de S. Augustin: « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum » (383). La puissance transcendante du Verbe est le facteur constitutif de l'action sacramentelle. Le réformateur a admirablement défini les rôles réciproques de la Parole et des sacrements (384): « Dans son testament, le Christ a donné comme appendice à sa Parole un sceau très précieux et un signe qui est sa propre et véritable chair et son sang sous le pain et le vin; car, pauvres humains vivant de nos cinq sens, nous avons besoin, pour nous y appuyer, d'une signe extérieur à côté des paroles et cela de manière à ce que le signe soit un sacrement, c.-à-d. qu'il soit à la fois extérieur et chose spirituelle; alors, nous serons attirés dans la sphère spirituelle par le phénomène extérieur; nous saisirons ce qui est extérieur, par les yeux du corps et ce qui est spirituel, par les yeux du cœur ». Luther a maintenu en substance ce point de vue (1524-1525), tout en accentuant l'indispensabilité du sacrement à côté de l'expérience interne. « Dieu ne veut pas accorder les valeurs internes (« die innerlichen Stück ») sans la parole (prêchée) et sans le signe extérieur » (385), ce qui veut dire que le sacrement n'est pas qu'un

(382*) Betende Kirche, Maria Laach.

(383) *Augustin:* In Joa. Ev. tract. 80,3.

(384) Sermon vom N. T. d. i. von der hl. Messe (1520), Ed. d'E. 27, 139 ss. 146.

(385) Ed. d'E., 29, 208.

signe, mais aussi un véhicule de la grâce. Finalement, il n'a plus subordonné l'acte sacramentel à la Parole, il lui a attribué la fonction spécifique de distribuer individuellement les grâces de la révélation, tandis que la Parole les offre à la collectivité des croyants (386). Malgré l'idéalisme de la piété de Luther qui considéra toujours le sacrement comme un « incitamentum fidei », l'accent tend à passer d'une conception spiritualiste de la Parole à une appréciation plus réaliste du sacrement (386*). Les démêlés avec les anabaptistes et avec Zwingle conduisirent le réformateur à rattacher de plus en plus la présence réelle du divin aux éléments concrets; le corps et le sang réellement présents sous le pain et le vin de la cène n'étant plus seulement un moyen de grâce, mais une fin en soi. *Mélanchthon* a défini plus finement que Luther l'apport de chacun des deux facteurs. Tout en constatant, lui aussi, la concomitance de la Parole et des phénomènes sacramentels: « ritus est quasi pictura verbi » (387), il distingue les fonctions auditives de la Parole et les fonctions visuelles des rites: « sicut incurrit verbum in aures, ut feriat corda, ita ritus incurrit in oculos, ut moveat corda ». « Ferire » et « movere » étant synonymes, l'effet de la Parole et des rites est évidemment le même aux yeux de Mélanchthon. — Deux faits sont patents en ce qui concerne le parallélisme du sacrement et de la Parole: l'action sacramentelle, pour la Réformation luthérienne, non seulement n'exclut pas la Parole, mais s'y adapte et en exige l'usage cultuel; Luther admettait plutôt une célébration du sacrement sans signes que sans paroles (388). D'autre part, le culte dominical, selon le coeur de Luther, restera toujours une messe, c. à d. un service dans lequel les deux émanations de l'Esprit se rencontreront et se compléteront. La liturgie de Luther est une ellipse dont les deux axes sont la prédication et la communion. — *L'orthodoxie luthérienne* a accentué le réalisme sacramentel vers lequel inclinait déjà la pensée de Luther. On établit maintenant une distinction entre le « signum externum » et la « res coelestis », celle-ci n'étant pourtant ni la Parole ni la grâce sacramentelle, mais le véhicule matériel de la grâce: pour la s. cène, le corps et le sang du Christ; et pour le baptême? Ici, la théorie était inapplicable. Toujours est-il que, tout en affirmant l'identité de la grâce contenue dans le sacrement et de celle renfermée dans la Parole, on admettait que la première ajoutait

(386) Cf. Ed. d'E. 29, 345.

(386*) *H. Strohl:* L'épanouissement de la pensée de Luther (1515—1520), 1924, p. 354 note 1; 355 ss.

(387) Apol. XIII (VII), 3.

(388) Ed. d'E. 20, 163, 166.

quelque chose à la seconde (389). La Parole qui agit successivement, ne s'adresse qu'à la personnalité spirituelle de l'homme, tandis que le sacrement, agissant d'une façon concentrée, affecte l'être tout entier, son âme et sa nature physique (390). Kaehler admet également que les sacrements, en tant que rites, renferment des valeurs qui leur sont propres: ils rendent visible la Parole de Dieu dans la personne du Christ historique (391). M. P. Althaus relève également le caractère actuel du sacrement; quoiqu'il ne nous offre pas autre chose que la Parole, il n'est pourtant pas uniquement verbum visibile; en plaçant la présence du Seigneur dans la corporalité d'un acte, il nous rend Christ proche comme aux premiers disciples (392). On dit encore que, si la parole invite, exhorte et explique, le sacrement offre la réalité elle-même; il convient donc de souligner le « visibile » et non le « verbum ». Les Eglises luthériennes que, au 16e et au 17e s., le manque de communiants avait obligées à reconnaître la prééminence de la Parole, tendent actuellement à accentuer le culte sacramentel aux dépens du culte parlé. W. Löhe, le patriarche luthérien, avait déjà demandé que la communion soit le point culminant du service dominical. Les Hautes-Eglises de toutes dénominations tendent vers le même but. A la conférence de Lausanne (séance du 13 août 1927), M. Quick déclara: « Dans le sacrement, il y a quelque chose de plus ou de différent que dans la parole ou la musique. Cela consiste en quelque chose qui est accompli pour nous, en une action de Dieu sur nos âmes » (393). Notons pourtant qu'en Allemagne luthérienne il existe aussi, à l'heure actuelle, une tendance à disjoindre le culte de la Parole et celui de la s. cène, étant donné que la tension spirituelle qu'exige un culte comportant et le message et la communion, dépasserait les puissances normales du chrétien (394). M. Otto préférerait également la dissociation (395): ce ne sont pas deux substances, mais deux actions qui s'identifient dans la cène, celle de l'institution du Jeudi-Saint et celle de la mort de Jésus. L'événement de Golgotha se retrouve dans le rite, « in cum, sub ». L'Eglise suédoise célèbre le culte de s. cène le matin, le culte parlé le soir; on s'étonnera que le service de s. cène qui, par-

(389) *Hutterus.* Compend. loc. theol. 1610, p. 612: «gratia sacramentalis superaddit quiddam».

(390) Cf. *G. Thomasius:* Christi Person u. Werk, III, 2, 116 s.

(391) *Kaehler:* Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903.

(392) *P. Althaus:* Zeitschr. f. syst. Theol., 1926, II, p. 304 s.

(393) Foi et constitution, 1928. Version française (*Jézéquel*), p. 353.

(394) *Schultze:* MGK, 1928, 2.

(395) *R. Otto:* Zur Erneuerg. u. Ausgest. des Gottesd., 1925, p. 79.

tout ailleurs, même chez Zwingle, comporte des formes plus riches que le service de prédication, ait affecté en Suède une phénoménalité des plus simples (396). Le réalisme sacramentel des luthériens se révèle dans le fait qu'on se rend en procession à l'autel pour y recevoir le pain et le vin; on a préféré ce rite ambulatoire à la communion assise des réformés qui sont censés se réunir autour de la table du Seigneur; l'hostie luthérienne que le pasteur porte aux lèvres des communiants, souligne l'impression d'un acte sacré, tandis que les réformés se servent de pain et le prennent eux-mêmes dans un plateau que leur présentent soit le pasteur, soit un ancien. — Nous pouvons faire abstraction de la conception de *Zwingle* pour lequel les « sacrements », terme qu'il repousse d'ailleurs (397), ne sont pas une action sacrée. Le rite est non seulement subordonné à la Parole, mais n'étant qu'un symbole psychique, un signe de consécration personnelle (« ein pflichtig Zeichen »), il n'a aucun rapport direct avec le courant de vie qui descend. A ses yeux, le message de la Parole, visite de Dieu parmi son peuple, serait le seul sacrement, si Zwingle consentait à employer ce terme. — *Calvin* a soigneusement décrit le processus biologique de l'action divine dans l'action sacramentelle: d'abord, Dieu instruit les hommes par sa Parole, ensuite il confirme son enseignement par les sacrements; enfin, par son Esprit, il éclaire les coeurs afin de les rendre susceptibles de recevoir et les vertus de la Parole et les grâces du sacrement. Somme toute, pour Calvin comme pour Luther, les sacrements sont des actions sacrées, des symboles dont Dieu se sert pour sceller les promesses de grâces contenues dans la Parole; mais, pour Calvin, le sacrement est plus nettement subordonné à la Parole; il n'en est qu'un « appendice »; il n'exercera une action que grâce à la Parole dont il est la figuration visuelle et grâce à l'Esprit qui en interprète le sens. D'autre part, Calvin rejoint Zwingle à un autre point de vue; il ne considère pas le sacrement uniquement comme un acte sacré, mais aussi comme un acte liturgique par lequel l'homme affirme et confirme son expérience religieuse. — Les *conclusions cultuelles* du point de vue *réformé* sont significatives. Pour ne parler que de la s. cène qui pour la conscience protestante est, plus que le baptême, le sacrement proprement cultuel, Zwingle, comme la primitive Eglise, la sépare consciemment du culte dominical; elle n'est qu'un acte de foi liturgique de la communauté; Calvin fait célébrer la communion à intervalles réguliers comme un appendice du culte dominical. Le lien

(396) Cf. *J. Smend:* Schwedenfahrt, MGK, 1928, No 1.
(397) De vera et fals. rel. op. III, 228 s.

qui unit les deux formes de la révélation, n'est pas rompu comme chez Zwingle, mais il est moins intimement noué que chez Luther. Le service de s. cène calvinien est certes un acte sacré, mais il n'est qu'une forme surérogatoire destinée à corroborer, de temps à autre, les bénédictions que la grâce de Dieu prodigue régulièrement aux croyants par la Parole. — Aujourd'hui, on réclame dans différents milieux calvinistes un culte de communion qui ne soit pas une simple rallonge du culte ordinaire. On a même proposé d'incorporer la s. cène au culte et d'en faire le centre du culte (398).

### β. *L'association des éléments rituels dans le sacrement.*

Les différents actes du sacrement n'obéissent pas tous à la même tendance. La circoncision, acte sacrificiel destiné à assurer au novice des forces génératrices (399), précède souvent les sacrements d'initiation chez les primitifs. Dans les Mystères d'Eleusis des lustrations et des sacrifices, actes humains de mouvement anabatique, précédaient la descente de la divinité dans l'action centrale. Ou, exemple moins lointain, dans certaines paroisses luthériennes, il est encore d'usage que les fidèles, avant de se rendre à la communion, fassent, pendant un service de confession, le tour de l'autel pour y déposer leur offrande (« munus confitentium », « Beichtgroschen »), pratique sacrificielle précédant le sacrement. Dans d'autres rites, le symbole est à deux faces: la tonsure, élément de l'ordination, figure à la fois la couronne d'épines de Jésus, le détachement des vanités de ce monde, un acte de consécration humaine, mais aussi la transmission d'une dignité royale, « image de la couronne de Dieu ».

Bornons-nous à analyser les *actes proprement sacramentels*. Dans les rites de passage des *primitifs*, une vie nouvelle tirée du totem est infusée dans le jeune initié (400). Cette croyance magique se retrouve même dans les religions supérieures; des parents protestants ayant perdu leur enfant quelques jours après son baptême, prétendaient que « le baptême n'était pas entré » puisque l'enfant n'avait pas crié (401). Dans les anciens *Mystères*, l'union sacramentelle s'opérait par le sang, par l'union sexuelle, soit réelle, soit figurée, ou par le repas communiel. Ces rites sont bigarrés et

(398) Communication de *M. J. Weber*, faite à la Compagnie des Pasteurs de Genève.

(399) *Bertholet:* RGG, 1927, I, 947.

(400) *Frazer:* Le rameau d'or, trad. Lady Fr., 1924, p. 644 ss.

(401) Cf. *E. Gounelle:* Christ. soc. 1928, 1, p. 73.

enchevêtrés: dans le Mystère de Mithras, p. ex., l'initiation se répartit sur sept degrés.

Essayons de démêler les actes spécifiquement sacramentels des *sept sacrements catholiques*. Dans le *baptême*, la suite des actes s'explique par le fait que, dans l'ancienne Eglise, ce sacrement était composé de trois groupes de rites qui se pratiquaient à trois dates différentes et s'appliquaient à trois types de non-initiés, aux catéchumènes, aux candidats et aux néophytes. Dans l'état actuel du rite, on distinguera une double action sacramentelle. Le premier acte, d'ordre avant tout purificatoire, comporte l'exsufflation, la signation, l'application du sel, une nouvelle signation, l'imposition des mains, l'introduction dans le sanctuaire, l'imposition de l'étole, le « héphata » et l'onction; dans toute cette première série de rites, Dieu, par l'office de l'Eglise, élimine l'influence des puissances malignes. Dans un second acte comprenant l'infusion (ou l'immersion), Dieu sanctifie le candidat par le baptême de régénération (Tite 3,5). D'autres rites, une confirmation, une onction, le revêtement d'une aube, la remise d'un cierge, s'ajoutaient autrefois au baptême et figuraient la dignité sacerdotale et royale des enfants de Dieu dans la communion du Christ. — Dans la *confirmation*, il y a à retenir comme rites sacramentels une imposition des mains, une onction et la tape sur la joue qui, jadis, était la dernière humiliation du serf avant son affranchissement et qui, maintenant, accorde au jeune chrétien sa liberté en Christ. — Le sacrement de *l'ordre* embrasse une multiplicité de rites: la tonsure et la prise d'habits sont significatives pour tous les grades de la hiérarchie. On remet les clefs à *l'ostiaire*, il ouvrira la porte de l'Eglise et mettra en branle la cloche. On remet un lectionnaire au *lecteur*, un rituel contenant des exorcismes à *l'exorciste;* l'attouchement des vases sacrés caractérise la consécration de *l'acolyte;* pour les ordres majeurs, il est à noter: la remise au *sous-diacre* du calice et de la patène, des vêtements sacerdotaux et du livre des Epîtres; l'imposition de la main droite sur la tête du *diacre* et la vêture appropriée au diaconat; pour le *prêtre*, l'imposition des mains qui lui communique le caractère indélébile, la vêture sacerdotale, une onction et une ligation des mains qui, ainsi liées, saisiront les vases sacrés, une seconde imposition des mains et le déploiement de la chasuble; pour *l'évêque*, l'imposition de l'Evangéliaire sur la nuque du candidat agenouillé, l'onction avec le s. chrême, la remise de la crosse, de l'anneau et de l'Evangéliaire, le baiser de la paix, la remise de la mitre et des gants; pour la consécration d'une *religieuse*, la remise du voile, de l'anneau et d'une couronne qui symbolisent l'union à l'Epoux divin. — Le sa-

crement du *mariage* n'implique qu'un seul rite: le prêtre consacre l'anneau que le mari remet à son épouse. Dans les Eglises allemandes, les époux échangent l'anneau, ce qui altère le sens sacramentel du rite; mais, d'autre part, le prêtre entoure de son étole les mains jointes des époux, ce qui signifie que l'Eglise, au nom de Dieu, confirme et bénit l'union conclue. — *L'extrême onction* que précède souvent le viatique, le sacrement de l'eucharistie administrée au mourant, comprend une onction des yeux, des oreilles, du nez, des lèvres, des mains et des pieds en vertu de laquelle le Seigneur pardonnera les péchés commis par chacun de ces organes. — *L'eucharistie*, le sacrement essentiel qui souvent accompagne et appuie les autres, renferme également tout un cycle de rites, de tendance avant tout sacrificielle. Dans la missa catechumenorum, nous ne relevons qu'un geste d'ordre sacramentel: au moyen d'un signe de croix exécuté sur le texte de l'Evangile, l'officiant y puise une vertu qu'il imprime avec le même signe sur son front, sur ses lèvres et sur son coeur. « Plus que celle de l'Epître, cette lecture est une communion au Verbe divin... » (402), un « ὁμοίωμα » de la vie du Christ. Dans la seconde partie, signalons comme geste sacramentel la consécration amenant sur l'autel la victime; l'élévation qui est un symbole tout ensemble sacrificiel et sacramentel; elle est, d'une part, signe de l'acceptation du sacrifice par Dieu, d'autre part, le moyen d'associer les fidèles au sacrifice. Les actes sacrificiels s'enveloppent d'une atmosphère sacramentelle. Les liturgistes bénédictins aiment à désigner la combinaison des deux tendances par le terme: « mystère sacrificiel » (403). Ensuite, la communion. Elle est le rite sacramentel par excellence: incorporant les fidèles au Christ, elle leur communique les fruits de son oeuvre et verse dans leurs âmes un germe de résurrection et de vie éternelle. Enfin, avant le congé, le prêtre, en baisant l'autel, y puise la bénédiction de la Trinité qu'il répand sur l'assistance en faisant le signe de la croix.

Dans quelle mesure les *sacrements des Eglises évangéliques* sont-ils des actions sacrées et quels en sont les éléments? Ne convient-il pas de faire une distinction entre le baptême et la s. cène, le premier s'éloignant plus que la seconde du sens primitif de l'ins-

---

(402) *Dom Besse:* La Messe, 1923, p. 39.

(403) «Opfermysterium». — Cf. Dr. *O. Casel:* Ant. u. chr. Myst., Bayer. Bl. f. Gymnas. Schulwesen, LXIII, p. 330. — Les deux motifs se confondent également pour les *Vieux-Catholiques*. Pour eux, le sacrifice du Christ ne se répète pas dans la messe ; la messe est la re-présentation dans laquelle les croyants s'assimilent le sacrifice unique. Elle est donc une action avant tout sacramentelle.

titution? — *Le baptême.* Selon le réalisme mystique de l'ancienne Eglise, l'eau exorcisée et consacrée par les forces surnaturelles dont est doué le nom de Dieu, confère une nature nouvelle au « néophyte ». L'immersion opère cette régénération, un « habitus » nouveau (Gal. 3,27), l'union réelle avec le Christ (« συνταγή »). Cette conception magico-religieuse est contraire aux principes de la piété évangélique; les réformateurs en ont cependant favorisé la réviviscence et la pérennité en maintenant le baptême des enfants (403*). En traduisant en allemand l'ordre du baptême d'une liturgie de Magdebourg de 1497, Luther en conserva non seulement les formules, mais la plupart des rites. De nos jours, le baptême n'apparaît plus dans bien des milieux que comme une réception du nouveau-né dans le sein de l'Eglise et comme une fête de famille sanctifiée par la prière, c. à d. comme une pratique liturgique et non sacramentelle. On pourrait cependant le considérer comme sacramentel même du point de vue spiritualiste, si le rite, même réduit à une pauvre aspersion et à un signe de bénédiction, était conçu comme la forme visible de la venue du Verbe et de la promesse par laquelle Dieu confère au nouveau-né la dignité filiale et lui garantit les dons de sa grâce prévenante. D'autres conceptions religieuses peuvent se greffer sur cette idée fondamentale de l'action. Dans plusieurs milieux (Berneuchen, Christengemeinschaft), on aime à souligner que le sacrement consacre la vie naturelle tout entière, le baptême et la cène étant appelés à sanctifier le geste profane de l'ablution rafraîchissante et de la nutrition vivifiante du corps. — *Le service de s. cène* protestant est une association de *trois rites* qui, dans leurs grandes lignes reproduisent la triple signification que l'Eglise ancienne reconnaissait au repas eucharistique. Selon M. Lietzmann (404), on distingue, en étudiant attentivement les plus anciennes liturgies, deux types de l'eucharistie dans les deux premiers siècles: une tradition judéo-égyptienne qui est patente dans la Didaché et une tradition romaine remontant à Hippolyte; la première prétend perpétuer la commensalité avec le Seigneur: on y rompt le pain au début du repas. La seconde commémore le *dernier* repas du Christ et sa mort; on y absorbe le pain au début et le vin à la fin du banquet, ces symboles représentant le corps et le sang du Christ. On retrouve ces deux conceptions dans les deux premiers rites de la s. cène protestante; le troisième en est en quelque sorte la synthèse. La communion protestante comporte donc *premièrement* une représentation de la commensalité

(404) *H. Lietzmann:* Messe u. Herrenmahl, 1927.

avec le Seigneur, *deuxièmement* une commémoration phénoménale de sa mort, *troisièmement*, une assimilation des éléments du repas sacré. Ces trois rites sont d'ordre sacramentel: la *commensalité* est figurée par la nappe blanche recouvrant l'autel, par les vases contenant un aliment et un breuvage, enfin par le groupement des fidèles autour de la « table du Seigneur » ; la coutume patriarcale des Eglises réformées traduit mieux que la procession luthérienne et que la Liturgie catholique le caractère primitif de la commensalité (Actes 2,42.46). S'il est dit (Actes 2,46) que les premiers chrétiens « prenaient leur nourriture avec joie... louant Dieu », il faut reconnaître que la plupart des liturgies protestantes ont, en soulignant le sentiment du péché et en exigeant la contrition, éteint ce caractère *d'allégresse eucharistique;* elles admonestent plus qu'elles n'inondent de joie. La cène est un moyen de salut plus qu'une expérience de la grâce; elle exprime moins la réalité symbolisée que certaines conditions et promesses de salut. Hegel voyait par contre la valeur religieuse de la s. cène dans le fait que l'homme « y *jouit* de la présence de Dieu ». — Le second rite intégré dans le complexe de la communion protestante est la *commémoration* du dernier repas du Christ. L'élévation y est supprimée. Mais l'hostie et la coupe n'en annoncent pas moins la mort du Seigneur. Il ne s'agit pas de transmettre à l'assemblée, en une exhibition spéciale, les dynamies qui, en vertu d'une consécration sacerdotale, s'y trouveraient cachées, mais de placer sous les yeux des chrétiens l'image poignante du corps brisé dans la mort et du sang répandu sur la croix. Cette ostension significative ne se produit, pour les protestants, qu'au moment de la distribution, quand le liturge répète aux communiants les paroles de Jésus: « ceci est mon corps! » et « ceci est mon sang! ». Elle place alors le communiant en face du Seigneur crucifié et de ce qui est l'essence même de sa personnalité, de son amour divin. Cet acte a un sens sacramentel, la présentation des symboles de la mort de Jésus étant un verbum visibile, une « ἀνάμνησις » du sacrifice de Golgotha, une communion réelle avec le Christ mort pour l'humanité. — Voici enfin le troisième aspect rituel de la s. cène protestante : la *manducation du pain et du vin.* R. Smith a démontré que, chez les peuples sémitiques, le repas sacrificiel servait à conclure une alliance entre le dieu et l'association cultuelle. On admettait que la puissance du dieu pénétrait dans les hommes qui avaient mangé des morceaux de la victime. Paul considérait comme antitype du pain et du vin de la cène la manne que les enfants d'Israël avaient mangée et l'eau du rocher qu'ils avaient bue dans le désert. Il ne s'agit donc pas de contempler seulement la mort du Christ repré-

sentée par les espèces, mais de s'en assimiler les fruits. Dans la cène protestante, le repas du Seigneur offre un aliment et un breuvage qui, les deux, sont offerts et donnés en Christ. Les croyants se nourrissent de lui-même, de ce qu'il a voulu être et de ce qu'il peut toujours être pour eux. Son amour, l'amour de Dieu envers les hommes, se déverse dans les coeurs; le pain et le vin restent ce qu'ils étaient, mais assimilés dans la foi, ils ne signifient pas seulement la venue du Christ parmi les siens et la descente de Dieu sur la terre, mais ils communiquent réellement cette présence aux chrétiens. Ceux-ci deviennent eux-mêmes le corps et le sang du Christ, l'image de son essence, l'incarnation toujours renouvelée de Dieu (405). — *Le sacrement de la «Christengemeinschaft»*, la « Menschenweihe », prouve combien les besoins sacramentels sont vivants dans notre génération. Il s'agit pour les adeptes de ce Mystère moderne, non seulement d'envelopper et d'imprégner l'homme jusqu'au fond de l'âme et dans toutes ses fonctions physiques des puissances transcendantes dégagées par l'action sacrée, mais d'en pénétrer la vie tout entière et, avant tout, la nature sanctifiée par le Christ qui s'identifie à ses fruits les plus délicieux, au pain et au vin. Il s'agit de voir partout le Christ-Pain et -Vin par lequel s'opère la régénération de toute notre vie terrestre. Cette conception sacramentelle est cependant quelque peu neutralisée par une surestimation des puissances psychiques de l'homme qui, par des exercices de méditation, tente de s'élever dans les régions transcendantes.

### b. Le service liturgique:

*Le Sacrifice* — le terme pris dans un sens très vaste — est l'expression classique mais non exclusive des rites proprement liturgiques. Si le Verbe de Dieu est rendu visible ou est censé être incarné dans certaines actions sacramentelles, l'homme, de son côté, se sent porté à témoigner à Dieu sa foi et sa reconnaissance en lui offrant ses services («λειτουργία»). Ce service sacrificiel vise à des buts plus ou moins spirituels, selon le degré de culture religieuse de l'adorateur; il peut vouloir provoquer la présence de Dieu et gagner sa faveur, implorer son secours et glorifier sa puissance, lui être agréable sans intentions précises ou l'adorer d'un amour désintéressé. Aux intentions plus ou moins égoïstes correspondent des moyens plus ou moins grossiers: l'homérique hécatombe et la pite de la veuve, le bain rituel du Mahométan et le

(405) Cf. *A. Meyer* RGG, 1927, Abendmahl, III, p. 30.

lavement des mains du prêtre catholique, la danse cultuelle du sauvage et les jeux olympiques, la procession juive de la fête des Tabernacles et la quête protestante. Plus que d'autres phénomènes, le rite est exposé à devenir une observance stéréotypée et imperméable à la pensée, car, l'action dévorant la pensée, il arrive que le geste soit bien des fois exécuté avant d'être compris, ou qu'à force d'être reproduit, il perde sa vérité. A. Vinet a spirituellement résumé le point de vue spiritualiste: « ce n'est pas la parole qui doit devenir un rite, mais le rite qui doit devenir une parole ».

Nous distinguons trois groupes de rites liturgiques: les rites de *purification,* les rites *d'oblation* et certains rites *périphériques* qui s'adaptent à l'une ou l'autre de ces deux catégories ou aux deux.

### α. *Les rites de purification.*

Ces rites ne se rapportent ni à la propreté physique, ni à l'hygiène. Rites de passages, ils mettent les fidèles en mesure d'entrer en contact avec la divinité; ils les protègent contre le courant magique partant du dieu ou de l'objet sacré; ou ils stérilisent par des effluves divins les germes démoniaques qui empêcheraient le sujet d'aborder l'objet divin. Cette épuration est considérée comme un hommage rendu aux dieux. Il faut, avant de s'approcher d'eux, s'être débarrassé de toute impureté, c.-à-d. de tout ce qui est profane. Dans les Mystères d'Eleusis, le 16 Boëdromion (sept.), portait le nom: « Vers la mer, ô mystes! », parce que les candidats et les victimes du sacrifice, quittant Athènes, se rendaient au bord de la mer pour y être purifiés. Les lustrations se confondent avec le Sacrifice et le Sacrifice est purificateur. Il s'agit, dans la suite, d'anéantir non seulement la tare extérieure, mais aussi la faute morale qui d'abord n'est pas définie, ni individuelle. En Israël, le Seigneur exigera les mains innocentes et le coeur pur de celui qui montera sur la montagne de l'Eternel (Ps. 24,3). Les formes de la purification redeviennent pourtant rituelles, dès que l'essor du spiritualisme s'affaisse de nouveau (Lev. 14.15). C'est ainsi que l'Eglise, par des rites, sévères d'abord, puis de plus en plus mécanisés, réadmettait les pénitents dans l'atmosphère sacrée et dans le giron de la communauté; elle donnait ainsi satisfaction à Dieu lui-même (406). Les rites lustraux ont une importance considérable pour les Mahométans dans la mosquée desquels se trouve toujours une fontaine. Dans le christianisme, l'emploi de l'eau bénite et de l'onde baptismale, le lavement des mains avant et pendant la messe et l'aspersion de l'autel, du prêtre, des assistants sont, en tant que

(406) *Tertullien:* De paenit. 9.

symboles, des dispositions humaines, vestiges lointains d'anciens rites purificatoires.

### β. *Les rites d'oblation.*

Nous n'avons pas à discuter les intentions magiques, ni les relations religieuses du Sacrifice proprement dit (407); notre objectif actuel est d'en définir la phénoménalité rituelle. Ayant été primitivement une simple libation offerte aux divinités chthoniennes ou aux morts, ensuite une cérémonie où le sang et l'âme d'une victime jouaient un certain rôle, le Sacrifice devint un complexe de rites d'une richesse luxuriante. Le rituel du sacrifice védique est un véritable labyrinthe, la purification préalable exige, à elle seule, plusieurs jours. On peut noter les formes suivantes du sacrifice: l'oblation alimentaire, le don votif, le sacrifice sanglant, l'holocauste et l'offrande de parfums.

*L'oblation alimentaire.* On présente aux dieux et aux ancêtres des mets et des breuvages ou d'autres dons pour sustenter leur vie (408) ou pour appuyer leurs fonctions cosmiques. Ou bien, on leur offre la première gerbe et les prémices du bétail pour les décider à bénir la moisson et le troupeau. Ces rites ne sont pas cérémonieux : on jette au vent les grains de blé; on répand l'huile sur quelque pierre; on étale l'offrande sur un autel en plein air dressé de préférence sur une hauteur. Si les éléments détruisaient ces matières, on admettait que les dieux s'en étaient délectés (409); s'il en restait des reliefs, on s'imaginait que les dieux s'en étaient du moins appoprié l'essence en les lêchant. Pour contenter les dieux chthoniens, on enfouissait aussi des aliments en terre, p. ex., des boulettes de riz chez les Hindous. On a retrouvé, à Mycènes de même qu'en Canaan, des autels qui permettaient de faire couler du sang dans la terre. L'ensevelissement de victimes vivantes s'explique par le motif d'offrir un don particulièrement précieux aux puissances souterraines. Plus tard, ces oblations furent présentées dans les temples. L'Offertoire de la messe contient encore le souvenir d'une oblation alimentaire consistant en pain, vin, huile, blé, lait, miel, raisin dont bénéficiaient les indigents de la communauté. Quel que fût l'apport de l'assistance, il était solennellement offert à Dieu par le prêtre.

*Le don votif* a pour but de transporter dans la sphère divine le meilleur des forces personnelles de l'homme, afin d'exercer une

(407) *R. Will:* Le Culte I, 1925, p. 83 ss.
(408) *Odyssée* XI, 34 ss.
(409) Cf. Gen. 15, 10 s., Juges 6,19.

action sur les puissances supérieures ou du moins leur montrer les bonnes dispositions qu'on éprouve à leur égard. On dépose dans le temple — à Pétra, on a découvert des consoles spéciales à cet effet — des vases, des poteries, des habits, des trophées (le glaive de Goliath se voyait dans le temple de Nob (1. Sam. 21,9); des drapeaux pris à l'ennemi parent l'église des Invalides à Paris ou l'église de la Garnison, à Potsdam) des armes, avant tout des boucliers, des trépieds. On y porte aussi des fleurs. En Egypte, certains autels avaient la forme de vases. Ces offrandes prétendaient primitivement contraindre les dieux à accorder aux sacrifiants ce qu'on mettait sous leurs yeux, un épi d'or symbolisant une riche moisson, une main de cire engageant la divinité à guérir une main malade. Aux dons s'ajoutaient des voeux. Le don n'est parfois qu'un acompte de ce qu'on accordera au dieu, lorsqu'il aura exaucé le voeu. Finalement, la promesse se substitue au don: Jacob promet de bâtir un temple à Béthel, si Dieu lui accorde sa protection (Gen. 28, 20 ss). A un degré supérieur de la religion, le don votif est un témoignage de reconnaissance. L'ex-voto est un souvenir de cette antique forme sacrificielle.

*Le sacrifice sanglant* qui n'est qu'une variante des oblations que nous venons de citer, est de date plus récente; il n'a pas pour unique but d'abattre un animal pour l'offrir à la divinité, soit entièrement, soit dans ses parties immangeables, os et graisse; cet aspect sacrificiel se double d'une détermination sacramentelle. En immolant l'animal, l'homme désire se mettre en possession des vertus mystiques cachées dans le sang de la victime divinisée et ce courant vital dont celle-ci est le commutateur, unira le sacrificateur et le dieu (410). Par suite, on aspergera de ce sang pierres, linteaux, ustensiles, personnes qui, dorénavant, sont censés appartenir au dieu. Cette coutume qui devient parfois une boucherie répugnante, comme p. ex., l'abattage de bœufs à la fête Fandroana chez les Malgaches, a provoqué des réactions dès les temps les plus reculés. Zarathoustra, Solon, les prophètes d'Israël, l'épître aux Hébreux, la messe catholique repoussent le sacrifice sanglant.

Cela nous explique qu'en Israël *l'holocauste* (ὅλος - κέχαυμαι) fut considéré comme conforme à la spiritualité de Yahvé: *Olah* signifie quelque chose qui monte. Le feu, employé pour anéantir les déchets du repas sacrificiel, monte sur l'autel et on l'offre aux dieux. Ce sacrifice est, d'ailleurs, aussi plus précieux, parce que la victime est consumée par le feu. Cet anéantissement radical était d'usage en Israël pour les sacrifices d'expiation qui, au fond,

(410) *v. d. Leeuw:* Phaenomenologie d. Rel., 1925, p. 125.

étaient des lustrations. L'holocauste est apparenté à d'autres formes du sacrifice dans lesquelles le feu joue un rôle. Peut-être ces sacrifices étaient-ils les plus anciens, le feu ayant primitivement pour but de chasser les âmes errantes et les démons. Agni, l'un des deux sacrifices essentiels de la religion hindoue, produit par le frottement de deux bois, engendre lui-même le dieu du feu et les autres dieux.

Au feu s'ajoutent plus tard des *parfums*, on brûle la graisse dont le fumet est censé être agréable aux dieux (Gen. 8,21; Lév. 3,16) ou des aromates. L'encensement, dans les Eglises chrétiennes, est une dernière réminiscence de ce rite ancien.

Dans la *sphère chrétienne*. Nous avons déjà fait ressortir la tendance sacrificielle qui domine *l'office eucharistique de l'Eglise catholique*. Notons-en les *rites*. En baisant l'autel, après le Confiteor, le prêtre y puise les vertus qui y sont accumulées, ce qui est un geste sacramentel, mais l'autel est aussi le réceptacle des reliques auxquelles il convient de rendre hommage par ce baiser et ce sera le geste sacrificiel. Le célébrant encense l'autel et cet acte reflète la mentalité sacrificielle: « sois béni par celui en l'honneur de qui tu es brûlé ». Un autre encensement glorifie le livre saint avant la lecture de l'Evangile. Par l'offrande de l'hostie et du vin on place ces espèces sous les regards de Dieu qui est prié de les agréer. Nouvel encensement de la croix et de l'autel: « que cet encens *monte* vers toi, afin que ta miséricorde *descende* sur nous! ». En effet, l'encensement correspondant du prêtre et du peuple revêt un sens sacramentel. Le canon de la messe débute par un geste d'adoration; le prêtre lève les yeux et les mains pour s'incliner et baise l'autel au-dessus duquel Dieu siège. Il étend les mains sur l'hostie et le calice en une dernière oblation; les offrandes représentant ceux qui les offrent, le sacrifice devient un acte de consécration personnelle. Si l'élévation est un rite sacramentel, l'adoration des espèces élevées est un acte sacrificiel. Après la consécration, le célébrant élève simultanément l'hostie et le calice pour exprimer l'honneur que le Christ, dans son sacrifice, rend au Père. Avant la sumptio, le prêtre s'humilie en frappant trois fois sa poitrine; des génuflexions accompagnent la communion du prêtre; les fidèles s'agenouillent pour recevoir le pain; tous ces rites sont sacrificiels. En parcourant le rituel des *autres sacrements*, on trouverait également des gestes d'adoration ou d'action de grâce rentrant dans l'ordre du Sacrifice. Dans l'Eglise d'Orient, le prêtre nouvellement consacré concélèbre la messe, ce qui est un acte sacrificiel, de même que la messe dite par l'évêque au cours de la cérémonie de sa consécration.

Pour les *Eglises protestantes*, la *prière* est l'acte sacrificiel par excellence. C'est sous ce titre qu'on pourrait placer la cène de Zwingle, puisque, à ses yeux, la communion n'est pas un sacrement, mais un signe de consécration personnelle. Calvin y voit, lui aussi, non seulement un acte sacramentel, mais — nous l'avons vu — aussi un acte de foi et, par suite, un rite liturgique. Si l'on admet les considérations de certains liturges modernes sur la joie eucharistique, on reconnaîtra à la cène un aspect sacrificiel dans le sens le plus élevé du mot; elle sera l'oblation joyeuse de la vie du chrétien. — On peut enfin assimiler la *quête* au Sacrifice. A Byzance, l'« apocombion » ou don d'argent se substitua aux offrandes en nature qui, primitivement, étaient présentées à Dieu pendant l'eucharistie. Dans le service de s. cène de l'Eglise anglicane, la quête est encore faite pendant l'offertoire et présentée au prêtre par les diacres, puis déposée par le prêtre sur la sainte table. En Occident, on introduisit le tronc. On essaye actuellement, dans plusieurs Eglises protestantes, de donner plus de relief à cet acte sacrificiel. Le fidèle ne s'imagine pas amadouer Dieu en lui cédant une partie de ses biens; si le sacrifice de louanges (Hébr. 13,15) est ce que nous devons à Dieu, le don aux frères en sera le corollaire. C'est à de tels « sacrifices » que Dieu prend plaisir (Hébr. 13,16). C'est eux que Paul appelle « un sacrifice de bonne odeur et un sacrifice approuvé par Dieu » (Phil. 4,18). Dans cette offrande, le croyant demande à exprimer la reconnaissance qu'a suscitée en lui l'annonce de l'Evangile et dont son coeur déborde. Cette disposition intérieure mériterait d'être transformée en un véritable rite cultuel. M. J. Amiguet a réussi, dans son culte de S. Jean à Lausanne, à revêtir la quête d'une dignité liturgique qu'elle n'a pas d'ordinaire (411.)

### γ. *Rites annexes.*

Il nous reste à examiner une famille de rites liturgiques qu'il est difficile de cataloguer: les danses, les processions, les jeux rituels. D'ordinaire de tendance ascensionnelle, ils sont ou bien d'intention sacrificielle tendant à plaire à la divinité, ou bien destinés à favoriser l'ascension des désirs mystiques. D'autre part, ils peuvent être une réaction provoquée par l'emprise sacramentelle. Dans ce dernier cas, l'agencement du rite est moins discipliné, les gestes, obéissant à une impulsion venue d'en-haut, ne se laissent pas équilibrer aussi facilement que ceux par lesquels le sujet offre un hom-

(411) Cf. *Wilf. Monod.:* Prédication sur le culte. IV, 6. La quête.

mage conscient à la divinité. Nous noterons, en passant, les remous qui contrarient le courant essentiellement ascensionnel de cette sorte de rites. Voici donc deux critères qui leur sont communs: ils affectent un *mouvement plus vif* que ceux qui se déroulent dans l'atmosphère de recueillement propre aux cultes officiels; et ils se déploient *en marge du culte.*

Dans les religions inférieures, ces rites sont un moyen mimétique destiné à mettre sous les yeux du dieu l'image réduite de ce qu'attend de lui le groupe: une bonne chasse, la victoire, une moisson abondante. A un degré plus élevé, ces rites sont une façon d'actions de grâces. Ainsi, chez les anciens, les sacrifices étaient-ils suivis de festivités reflétant la joie de ceux qui avaient rencontré leur dieu. Malgré l'émancipation esthétique, l'intérêt athlétique ou l'indécence populaire qui, plus tard, menacèrent de déformer leur caractère originaire, la *danse,* les *jeux,* la *procession* et le *drame* conservèrent un caractère rituel.

Pour le primitif, la *danse cultuelle* n'est pas une expression de la joie. Elle a à sa base des croyances *magiques*; elle prétend exercer une action sur les puissances divines ou démoniaques. Le sauvage danse à toutes les occasions importantes de sa vie. Les Iroquois ont 32 différentes danses dont l'exécution est en partie confiée à des groupes spécialement dressés à ces exercices (412). Ces danses sont imitatives. Les danses phalliques des Mexicains ou des Malais doivent stimuler les esprits de la végétation à exercer leurs fonctions fructiférantes. Comme toutes les pratiques magiques, ces danses rituelles sont strictement réglées. Elles sont un des offices les plus importants du prêtre fétichiste d'Afrique ou du schamana sibérien. — Quand les hommes renoncent à exercer une action sur la divinité, ces mouvements, méthodiquement balancés selon le rythme de la respiration, libéreront les mouvements intimes de l'âme individuelle ou traduiront les grandes émotions de la foule. La danse devient *spirituelle:* « quelle vive et gracieuse introduction des plus parfaites pensées » (413). La vénération religieuse, la joie spirituelle, la reconnaissance s'y manifestent. La danse de Miriam (Ex. 15,10), celle de la fille de Jephté (Juges 11,34), celle des filles d'Israël recevant David après qu'il eût tué Goliath (1. Sam. 18,6), sont des exemples de ces motifs plus élevés. — Puis la danse devient *liturgique.* A Rome, lors de la fête du printemps, les Saliens décrochaient les boucliers de leur temple et exécutaient des danses rituelles. Au 16e s., il existait encore en

(412) *W. Wundt:* Völker Psych., II, I, p. 394 s.
(413) *P. Valéry:* L'âme et la danse, 1923, p. 14.

France des danses ecclésiastiques (414). Le roi Henri II dansait une volte d'après son psaume préféré (Ps. 42): « Comme un cerf altéré brame » (version de Clément Marot), tandis que Charles IX préférait danser d'après la mélodie du 129e ps.: « Dès ma jeunesse, ils m'ont fait mille maux ». En Allemagne, Matheson, un compositeur du 17e s., avait fait une gavotte du cantique: « Wie schön leucht' uns der Morgenstern » et un menuet de : « Wenn wir in höchsten Nöten sein » (415). — De nos jours, l'eurythmie du Goetheanum de Dornach ou de la « Christengemeinschaft » affecte un caractère cultuel et traduit la philosophie religieuse de ces groupes anthroposophiques. En voici la conception: la danse est dans son essence un mouvement du rythme universel; comme les ondulations du champ de blé, comme la fuite des nuages et la course des astres, elle évoque une idée de logique et de beauté; elle donne une expression suggestive à la nature elle-même dont le moi est le type personnel, ou aux lois cosmiques dont il est le dépositaire. Les danses des derviches ne prétendent-elles pas aussi symboliser des phénomènes cosmiques? On reconnaît donc à la danse une espèce de nécessité divine. Par le rythme, elle réalise l'union de l'âme et des sonorités. La danseuse, dit le Socrate, de M. P. Valéry, « restitue si exactement la cadence que, si je ferme les yeux, je la vois exactement par l'ouïe... et si, les oreilles bouchées, je la regarde, tant elle est rythme et musique, qu'il m'est impossible de ne pas entendre les cithares » (416). — Cependant, dans bien des cultes on ne se contente pas d'exprimer par la danse l'état émotionnel où les visées affectives du sujet, mais on cherche à approfondir celui-là et à augmenter celles-ci. La danse devient alors un *moyen excitatif*. Le chant et les instruments accompagnent le balancement du corps — Plutarque nous décrit le « sistrum », une espèce de crécelle qui, chez les Egyptiens, aiguillonnait les nerfs — des flambeaux, des bâtons magiques, des plumes d'aigle (chez les Sioux), des narcotiques avivent la surexcitation; le mouvement s'accélère et finit dans l'extase. Ces danses qui, débutant par des mouvements mesurés, peu à peu, s'exaspèrent et affectent tout le système expressif, sont des *danses mystiques :* le corps « veut remédier à son identité par le nombre de ses actes. Etant chose, il éclate en événements... », « on ne distingue plus les actes de ses membres... », « il veut atteindre à un point de gloire surnaturel ». « La danse est le parfait symbole des pres-

(414) *Villetard:* La danse ecclésiastique, 1921.
(415) Cf. Hochkirche, 1928, I, p. 28.
(416) *P. Valéry,* ibid., p. 14.

tiges où notre activité supplée à la misère de notre fonds ». La danseuse « tourne et tout ce qui est visible, se détache de son âme, toute la vase de son âme se sépare... du plus pur », « elle repose immobile au centre même de son mouvement, elle a trouvé un asile dans le tourbillon au sein de la félicité » (417). Dans son « Tanzlied », le Zarathustra de Nietzsche fait une expérience analogue: « je suis l'avocat de Dieu par devant le diable, lequel est l'esprit de la lourdeur ». Philon décrit des danses cultuelles qui auraient été en usage chez les thérapeutes. Apulée (418) et Lucien (418*) citent des danses mystériques. Eusèbe (419) connaît des danses *extatiques chrétiennes*. Dans les Actes de Jean (420), la danse est censée unir les fidèles au Seigneur; pendant qu'ils s'abandonnent à la danse au son de la flûte jouée par le mystagogue, les mystes ont des visions: dans le ciel ouvert, ils voient les armées célestes participer à leurs évolutions. Le spectateur lui-même, sentant « sortir de lui » des forces extraordinaires, éprouve le délire rythmé. Les flagellants du 14. s. et les danseurs de S. Guy du 15. s. se transportaient, eux aussi, méthodiquement et par des sauts rythmés, dans des états hallucinatoires. Les danses des derviches sont soumises à des règles et font partie d'un culte normal; stimulées par des prières, des chants, des cris, ces danses s'échauffent et aboutissent à des illuminations unitives. A la fin du 18e s., on vit surgir dans une tribu de Sioux une religion mi-chrétienne, mi-païenne dont la danse était le rite central; là aussi, des visions et des prophéties accompagnaient le mouvement rythmique.

Si la danse peut provoquer l'extase, l'extase appelle la danse. Alors la danse a un caractère *sacré;* la sarabande orgiaste est due à l'inhabitation du dieu. Il y a donc deux formes de danses extatiques obéissant chacune à une orientation différente. Les transports frénétiques de Saül parmi les prophètes de Guibéa sont d'une qualité différente des balancements liturgiques de David devant l'arche. De Saül, il est dit que l'Esprit le saisit et qu'il prophétisa au milieu de la troupe d'illuminés qu'il rencontra précédés d'instruments divers (1. Sam. 10,5-10). La danse de David se produit alternativement avec des sacrifices (2. Sam. 6, 13 ss.). Dans le premier cas, la danse est analogue à la Parole prophétique ;

---

(417) *P. Valéry:* ibid.

(418) *Apulée:* Met. VIII, 27.

(418*) *Lucien:* de dea syr. 50.

(419) *Eusèbe:* Hist. eccl. II, 27, 21.

(420) Cf. *G. P. Wetter:* Altchristl. Lit. das christl. Myst., 1921, I, p. 115.

dans le second, elle est le double de la prière sacrificielle. En Egypte aussi le roi exécutait une danse sacrificielle (421).

*Les jeux rituels.* Les danses, chez les non-cultivés, prennent souvent les allures d'un *combat.* On pratiquait ces coutumes aussi en Orient: une inscription hettite (422) contient un rituel concernant un spectacle qui, chaque année, commémorait une victoire sur les Masa (423). Mais nulle part l'idée de l'émulation n'était si vivante qu'en *Grèce.* Toute son histoire politique est celle d'une concurrence de tribus et de cités. L'histoire de la poésie grecque nous révèle le même esprit de compétition. Ernst Curtius a pu dire que la couronne du vainqueur était le symbole significatif de toute la vie hellène (424). Un sentiment religieux ennoblit dans l'agonistique grecque cette ardeur de se mesurer librement avec des rivaux chevaleresques. L'idée prédominante des jeux nationaux était celle d'un sacrifice d'action de grâces. On exhibait des forces physiques et intellectuelles en l'honneur des dieux qui avaient béni la moisson. De même qu'on leur offrait les plus beaux spécimens du troupeau, on leur présentait le « ver sacrum » de la jeunesse dans toute sa vigueur. Ces luttes s'exécutaient dans les parvis du temple; les dieux qui avaient doué les athlètes de forces musculaires et les aèdes d'une radieuse inspiration, étaient appelés à être les témoins de ces jeux. C'est en leur nom qu'on couronnait le vainqueur, tandis qu'en signe d'humilité il se laissait garrotter les bras; les couronnes étaient plus tard accrochées aux parois du temple et les trépieds, prix du combat, restaient disposés autour du sanctuaire. — Les jeux *romains* sont également d'essence religieuse; les Romains semblent avoir emprunté aux Etrusques le dieu Consus en même temps que le cirque et les « ludi » (425).

---

(421) Cf. *H. Kees:* Der Opfertanz des ägyptischen Königs, 1912.

(422) Déchiffrée par *Egelolf:* Wettlauf u. szen. Sp. im hett. Ritual. Sitz Ber. d. preuss. Ak. d. Wiss., 1925, XXI.

(423) Le mémorial historique est un rite rare; on en connaît pourtant un autre exemple: les ὁρώμενα qui, à Athènes, rappelaient la conquête de Salamine. — (Cf. *Lammert:* Gnomon 2, 1926, p. 366 s. — Cf. *Plutarque:* Solon c. 9). *A. Lesky* (ein ritueller Scheinkampf bei den Hett. Arch. f. Rel. Wiss. 24, 1926, 73-82) estime qu'il ne s'agit pas de la commémoration d'un fait historique, mais d'un rite de végétation comme les «Ludi scaenici» d'Osiris, ou ceux de la fête babylonienne du N. An. (Cf. *Zimmern:* Das babyl. Neuj. Fest. Der alte Orient, vol. 25, cah. 3, 1926.).

(424) *E. Curtius:* Altert. u. Gegenw., 1903, p. 134.

(425) Ce Consus qu'on adorait dans un sanctuaire souterrain placé dans l'enceinte du cirque, p. ex. dans le Circus maximus, était peut-être une divinité chthonienne. — Cf. *A. Piganiol:* Recherches sur les jeux romains, 1923.

Les jeux votifs étaient destinés à conjurer la peste et la stérilité. En 217 encore, on promit de vouer à Jupiter des jeux et un « ver sacrum », si la république restait indemne dans la guerre dont Annibal menaçait Rome. Un rite sacrificiel précédait les « ludi saeculares » qui, eux, procèdent d'un rite agraire plébéien transformé au 4e s. en fête officielle. Ce sacrifice comportait une oblation de prémices, leur bénédiction et leur redistribution au peuple : cela nous rappelle les offrandes primitives de la messe. Cependant, à côté de sa détermination sacrificielle, le culte des jeux romains revêtait un caractère *sacramentel :* la Victoire, une Furie, ravit l'âme du lutteur et s'incarne en lui comme, d'autre part, l'énergie surhumaine résidant dans l'homme s'unit à son double divin, au numen. C'est donc une espèce d'union mystique de la Victoire et du vainqueur. Les jeux sont censés entretenir une belle énergie; les gestes imitatifs du sujet la raniment ou bien le dieu, s'incarnant dans l'acteur, voit sa propre puissance s'épanouir dans la victoire de celui-ci. Nous retrouvons, là encore, les deux courants de vie que nous avons découverts dans maint phénomène cultuel.

*Les processions.* La danse extatique devient rituelle. Le mouvement violent se régularise et se fait solennel. La procession est une forme apaisée de la danse. Parfois, la danse accompagne encore la procession, comme dans celle des Saliens, à Rome, ou, aujourd'hui encore, dans la procession dansante d'Echternach. La procession obéit aux mêmes instincts *sacrificiels* que la danse. Une large avenue traverse la cité d'Olympie, de même que la « Via sacra » parcourt le « Forum magnum » de Rome. Des cortèges pompeux s'y déploient en l'honneur des dieux. La procession juive de la fête des Tabernacles accompagnée de chants et parée de bouquets, porte la marque sacrificielle; le terme « chag » signifie à la fois fête, sacrifice, danse et procession. Les processions de l'Eglise *catholique,* avant tout celle de la Fête-Dieu, trahissent la même intention. On y porte l'hostie à travers les rues, pour glorifier le Seigneur. Les deux cortèges sacerdotaux de la Liturgie *orientale* visent à un but analogue. Le « processional hymn » des Eglises *réformées* d'Amérique est un rite sacrificiel d'adoration: le pasteur, précédé du choeur, fait son entrée. Les fidèles assemblés se lèvent et entonnent avec le choeur et alternant avec lui une hymne à la gloire du Seigneur. En Suède, même cérémonie ayant plus d'éclat, grâce aux riches vêtements sacerdotaux du clergé luthérien. Les cortèges rituels revêtent parfois un caractère supplicatoire. Quand l'émotion étreint le coeur, l'homme éprouve le besoin de se soustraire à son inquiétude en circulant (426). Chez les

(426) Cf. *Eisenhofer:* Grundr. d. kath. Lit. 1926, p. 55.

Grecs, la procession était d'ordre magique. On promenait à travers les champs un phallos, symbole de la fertilité, pour exercer une action stimulante sur la fécondité de la terre. Les Germains, dans leurs processions, s'adressaient à Nerthus, la Terre-mère. L'Eglise catholique a emprunté aux Romains les Rogations, prières litaniques et processionnelles pour les biens de la terre, ayant lieu le 25 avril et les trois jours avant l'Ascension. En temps de sécheresse et d'autres fléaux, ces processions (Bittgänge) se multiplient comme, dans la Rome ancienne, les Robigaliae étaient des processions destinées à combattre l'aridité. (426*)

La plupart des processions ont également un caractère *sacramentel*. Dans la procession de la Fête de l'intronisation de Yahvé, Dieu lui-même était présent sous la forme de trône (Ps. 68,18.25-28; 65,10) (427). Ailleurs, c'est dans leurs images portées en pompe triomphale que les divinités visitent leur peuple et le pénètrent d'effluves salutaires. Pendant la fête du printemps du culte de Cybèle et d'Attis, à Rome, les « dendrophores » promenaient un pin orné de violettes qui représentait Attis lui-même. Dans les processions théophoriques de l'Eglise catholique, on ne porte pas seulement des images sacrées, des reliques de saints ou des symboles religieux, mais, à la Fête-Dieu, le corps du Christ renfermé dans l'ostensoir répand ses bénédictions sur la foule agenouillée. En Orient, la « petite entrée » (« ἡ μικρὰ εἴσοδος ») est un élément de la messe des catéchumènes. Le prêtre et sa suite sortent par la porte septentrionale de l'iconostase; le diacre porte le livre des Evangiles à travers la foule massée dans la nef. On chante les Béatitudes. Ce rite symbolise la venue du Maître dont l'enseignement ouvre les portes du paradis aux croyants. Avant de rentrer par la porte royale dans le Très-Saint, le diacre élève encore une fois le saint livre et annonce: La Sagesse suprême! Dans la seconde procession (« ἡμεγαλὴ εἴσοδος ») qui fait partie de la messe des fidèles, les officiants portent les saintes espèces à travers l'Eglise. Le prêtre et le diacre représentent Joseph d'Arimathée et Nicodème, les espèces sont le corps du Christ, les étoffes figurent le linceul, l'encens rappelle les parfums répandus par les saintes femmes, la porte refermée de l'iconostase signifie le tombeau scellé. Ces processions font passer un frisson numineux sur les

---

(426*) A Strasbourg, une procession votive, prophylactique et propitiatoire avait lieu pour commémorer le tremblement de terre de 1356: « zuo miltern unnd begütigen den zorn Gottes». *J. E. Gerock:* Cahiers d'archéol. et d'hist. d'Alsace, No 73—80, 1929, p. 211.

(427) *H. Schmidt:* Die Thronfahrt Yahves, 1927.

âmes de l'assemblée. Nous avons vu une mère qui déposait un nouveau-né en travers du seuil de la porte par laquelle venaient de rentrer les espèces, évidemment pour en concentrer le fluide sur son enfant. Dans la procession de la Chandeleur, la lumière du Christ est appelée à pénétrer dans les coeurs et dans les maisons. C'est le Seigneur qui, dans la procession des palmes, le dimanche des Rameaux, se met à la tête du cortège sous l'image de la croix. Les processions partent de l'autel et elles y retournent. Les liturgistes du M. A. voyaient dans cette évolution circulaire une image du pèlerinage des enfants d'Israël vers la terre promise. La procession promet, elle aussi, aux participants l'entrée de la Sion céleste. De tout temps les lieux de pèlerinage, symboles d'un sanctuaire céleste : Jérusalem, Bénarès, La Mecque, Rome, Lourdes ont vu se dérouler dans leurs parvis des processions impressionnantes.

### 3. L'action déployée.

Le geste s'est stéréotypé dans l'action statutaire. Les rites qui en procédèrent, se combinent. Il en naît l'action déployée. Un courant de vie, partant soit de Dieu, soit de l'homme, s'y déverse et crée ou bien le *drame divin* représenté par une suite de rites sacrés, ou bien la *cérémonie liturgique* dont l'unité repose sur un ordre du culte raisonné.

#### a. La figuration cultuelle du drame métaphysique.

C'est tantôt un culte isolé, tantôt une fête spéciale, tantôt un cycle de fêtes qui entendent reproduire l'histoire du salut, telle que les diverses religions se la repésentent. Dans quelque complexe cultuel de grande allure sont mis en scène ou bien un mythe, le sort du dieu qu'adore la collectivité, ou bien les « gesta Dei » dans le passé d'un peuple élu, ou bien l'oeuvre de la rédemption embrassant toute l'humanité. Cette représentation cultuelle n'est pas une simple commémoration, mais une communication réelle des grâces qui y sont figurées. Incarnés et reproduits dans l'action cultuelle, les données mythiques, le fait historique ou le drame métaphysique exercent sur les contemplateurs une action immédiate et toujours renouvelée. Ce n'est pas seulement le Verbe parlé ou le Verbe visible, mais le Verbe-action qui jette sur les initiés l'ombre féconde (« ἐπισκιάζειν ») dans laquelle s'effectue l'union avec Dieu. A l'aspect allégorique ou commémoratif de ces rites s'ajoute donc une vertu sacramentelle. Nous choisirons trois exemples typiques.

Dans les *Mystères hellénistiques*, c'est le *mythe* du dieu que l'action cultuelle reproduit, afin d'assurer aux fidèles une régénération analogue à celle du dieu mort et ressuscité. Clément d'Alexandrie désigne les représentations d'Eleusis comme un « drame mystique » (427*). Le personnage essentiel du drame est en même temps le chef de la communauté, le dieu cultuel, le kyrios; les Grecs le désignaient par un titre que l'épître aux Hébreux (2,10) applique au Christ: « ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ». Entre ce chef et les membres de son groupe il existe un lien mystique, le sort du dieu incarné devant être celui de ses adeptes déifiés. Une initiation sacramentelle, des danses orgiastes, des actions dramatiques réalisent l'union souhaitée.

Deuxième exemple: Dans le symbolisme des grandes *fêtes juives*, on voit le déploiement phénoménal des grands *faits* par lesquels Yahvé a béni son peuple dans le passé. Quelles que fussent l'origine et la signification primitive des fêtes juives, avec le temps elles furent pour la plupart rattachées à des événements de l'histoire sainte. Elles englobent chaque année des générations nouvelles dans la communauté mystique du Seigneur et de son peuple. On commémore les victoires qu'Israël a remportées depuis l'exode d'Egypte. Le chant de Moïse (Ex. 15), celui de Déborah (Juges 5) tiennent une place considérable dans la liturgie des enfants d'Israël. Les grands événements de l'histoire sainte faisaient l'objet d'un enseignement populaire à l'occasion des fêtes (Ex. 10,2; 12,26.27; 3,8; Deut. 4,9; 6,6.7; Jos. 4,6.7; Ps. 78,1-4) (428). Une offrande de prémices (Deut. 26,10) accompagnait la récitation liturgique d'une espèce d'article de foi relatant la « justice » de Yahvé dans le passé. Le Passah est le mémorial le plus dramatique; quoique célébré en famille, c'est un culte national. Les symboles rappellent les tribulations de l'exode d'Egypte. On reproduit dans tous les détails la situation d'alors: les mazzoth, une côte d'agneau et un oeuf sont disposés sur la table; différents mets rappellent les amertumes de la captivité. On prenait le repas les reins ceints comme pour un voyage et les convives avaient un bâton à la main (Ex. 12,11). Un entretien catéchétique, s'insérant, aujourd'hui encore, dans la cérémonie, expose la genèse de ces rites. On chante le Hallel. — A la fête de Purim, on lit solennellement l'histoire d'Esther.

Troisième exemple : Dans le *culte des Eglises catholiques*, c'est le drame universel du salut en Jésus-Christ depuis la fonda-

---

(427*) *Clément d'Alex.*, Protrept. 12,2.

(428) *A. Causse:* Les plus vieux chants de la Bible, 1926, p. 105.

tion du monde jusqu'à la consommation des temps qui se déroule, sensible ou symbolique, en rites actuels ou oraux. Au centre de ce spectacle immense se place le drame mystérique par excellence. Si nous pouvons en croire M. Wetter (429), les prières eucharistiques qui, dans les anciennes liturgies chrétiennes, introduisent la célébration de la s. cène, ne sont pas seulement des actions de grâces hymniques, mais le reflet d'une expérience vécue, d'un drame auquel l'initié, instruit par une mystagogie diligente, est associé. Il est le commensal du Christ ; uni aux chérubins, il chante le Trishagion à la gloire du Seigneur; il souffre, il meurt, il ressuscite avec lui ; avec lui, il descend aux enfers et il monte au ciel ; il entend le cri de terreur de la Mort : « Qui est-ce qui triomphe de moi ? ». Né de l'extase, ce drame, à la fois chanté et intérieurement vu, crée l'extase. Mais, l'enthousiasme des premiers temps s'étant évanoui, c'est à la *liturgie eucharistique* que fut commis le rôle de traduire le drame du salut en Christ : l'amour divin fait largesse de son trop-plein à l'humanité déchue. Le Verbe se fait chair, mais comme la Parole de Dieu est toute action, l'intention rédemptrice ne se manifeste pas uniquement en messages prophétiques ou évangéliques, mais aussi en actes dont les rites significatifs recueilleront et renforceront les grâces en un symbolisme efficace. Le culte dominical des *Eglises d'Orient* déploie le spectacle grandiose de l'ensemble des activités salvatrices de Dieu. Les prières eucharistiques des anciennes liturgies grecques glorifient la sagesse directrice que Dieu déploya dès la création du monde ; le fait fondamental de l'histoire universelle est l'incarnation du Verbe dans la vie, la prédication, la mort, la résurrection et l'ascension du Fils de Dieu, ou dans ce qui en est le symbole synthétique, dans l'institution de la cène. L'eucharistie est le transparent grandiose de l'amour divin, le pôle d'une pensée divine qui embrasse le ciel et la terre, le temps et l'éternité. Le Christ est l'aboutissement de la création et l'annonciateur des choses dernières. Une irradiation eschatologique est la contre-partie logique de la conception sotériologique et même cosmique dont l'incarnation est le point de mire. La *Liturgie romaine* développe le même thème, moins ostensiblement et moins dramatiquement peut-être.

Ce vaste drame divin ne se concentre pourtant pas uniquement dans l'enchaînement des rites et des prières de l'eucharistie quotidienne. *Le message de l'année ecclésiastique* en offre une expression parallèle ; il culmine en Orient dans les impressionnantes cérémonies de la nuit de Pâques. « Nos offices... ne sont

(429) *G. P. Wetter:* Altchr. Liturg. I (1921): Das christliche Mysterium

nullement de simples souvenirs, mais aussi des actions mystérieuses, des christophanies. C'est en réalité que le Christ naît le jour de Noël, souffre pendant la semaine sainte et ressuscite le jour de Pâques ; l'Incarnation, quoique déjà accomplie pour l'éternité, se dévoile dans le temps. » (430). — L'année religieuse de l'Eglise catholique rend également tangibles les différentes phases de l'histoire du salut. Les trois messes de Noël se célèbrent à minuit, à l'heure de la nativité historique. Les cérémonies de la semaine-sainte sont l'apogée du message de l'année. Le dimanche des Rameaux, le peuple chrétien, muni de branches vertes, chante l'Hosanna que les Juifs faisaient retentir sur le chemin de Jésus. Après la lecture du récit de la mort du Christ, selon les quatre évangiles, le dimanche, mardi, mercredi et vendredi, le peuple s'agenouille et un grand silence tombe sur l'assemblée. Le jeudi-saint a lieu la communion des prêtres qui représentent la famille du Christ et, dans certains couvents et dans les cathédrales, le lavement des pieds. Ce jour-là, le souvenir de la trahison de Judas interdit à l'officiant de donner le baiser de la paix. Après les vêpres, le prêtre dépouille l'autel de ses vêtements selon la prophétie : Fs. 21 (22), 19, « ils se partagèrent mes vêtements ». Le Vendredi-saint, le prêtre officie en vêtements noirs ; il n'emploie pas l'encens ; les lumières sont éteintes ; les cloches se taisent ; la croix est dévoilée et adorée et on porte en procession l'hostie consacrée la veille. Le samedi de Pâques, on consacre le cierge de Pâques, le « lumen Christi » s'annonce. Là aussi, il ne s'agit pas d'une simple commémoration, l'acte eucharistique qui résume tous ces récitatifs et spectacles, étant réellement identique à la mort rédemptrice du Christ. On peut déplorer que le protestantisme soit si pauvre en symboles actuels traduisant les mystères de la passion et de la résurrection. L'Eglise luthérienne a du moins conservé dans des symboles oraux la tradition de l'année religieuse.

En marge de ce drame cultuel se déroulent d'autres scènes qui, primitivement religieuses, se sécularisent peu à peu. Dans de nombreuses religions des festivités : repas sacrificiels, danses, jeux, processions accompagnaient les solennités cultuelles. C'est ici qu'il faut chercher la genèse du spectacle dramatique duquel se dégagera la glorieuse floraison de la *tragédie grecque*. Ces jeux scéniques avaient pour première mission de représenter les mythes sacrés. Mais lorsque le poète, au lieu de résumer ce que la communauté religieuse avait créé, commença à créer lui-même, les traits profanes se mêlèrent à la tradition religieuse et le drame perdit

(430) *Boulgakoff:* Una Sancta, 1927. Die Ostkirche (Sonderheft, p. 50.).

son caractère cultuel. Toujours est-il que les tragédies d'Eschyle et de Sophocle suscitent encore une émotion religieuse. Alors même que le drame s'est séparé du temple, l'autel de Dionysos, au centre de l'orchestra, rappellera les origines cultuelles du théâtre et, au théâtre de Dionysos, à Athènes, on voit encore les places d'honneur réservées aux prêtres des différents sanctuaires d'Athènes. En Inde, une représentation dramatique, accompagnée d'invocations et de prières, accompagnait le sacrifice du soma. Chez les *Romains,* un dialogue rustique s'ajoutait primitivement aux mouvements désordonnés d'une danse encore barbare, puis se combina avec un ballet d'origine étrusque (431) pour donner naissance à ce que Tive Live (VII, 2) désigne sous le nom de satura (431*), ce qui pourrait être le drame indigène, refoulé dans la suite par l'importation de spectacles étrangers, de la tragédie grecque et du drame sacré de l'Orient. En *Chine,* des représentations mimiques dérivèrent d'un dialogue entre le dieu et la prêtresse (432), de même qu'en Grèce ce n'était primitivement qu'un seul acteur (ὑποκρίτης qui répondait au choeur. — Les *mystères populaires* du M.A. doivent également leur origine à un rudiment dramatique : au dialogue de l'ange et des deux Maries devant le sépulcre du Christ. C'est autour du « Quem quaeritis ? » que se cristallisèrent les autres scènes pascales, burlesques en partie : la descente aux enfers, la course de Pierre et de Jean, l'achat des parfums. Les Noëls s'y ajoutèrent : l' « officium pastorum, l'officium stellae », ensuite les épisodes de la vie du Christ, enfin les légendes dramatiques tirées des Evangiles apocryphes ou de la « Légende dorée ». Des actes liturgiques inspiraient primitivement ces spectacles qui, d'abord joués aux pieds de l'autel, soulignés par des gestes prescrits et même insérés dans l'office, furent ensuite relégués dans la nef et se déroulèrent en fin de compte sous le porche ou sur les tréteaux du parvis. On a cru pouvoir établir une relation entre les mystères pascaux et la cérémonie qui, dans la nuit de Pâques, se célébrait à l'église de S. Croce, à Rome. L'adoration et l'élévation de la croix, accompagnées du chant « Surrexit dominus », auraient provoqué l'allégresse populaire ; ce « jubilus » se serait ensuite matérialisé dans les cycles dramatiques bien connus. Un antiphonaire de l'an 1200, conservé au Brit. Museum, ayant appartenu probablement à la cathédrale de Strasbourg, atteste qu'un office de la résurrection y était joué dans le sanctuaire même par des clercs. D'après les rubri-

---

(431) *Piganiol:* Recherches sur les jeux romains, 1923, p. 108 ss.

(431*) Le texte est controversé.

(432) *B. Schindler:* Das Priestertum im alten China, I, 1919.

ques scéniques, trois prêtres, vêtus d'aubes et s'étant coiffé de l'amict, représentaient les trois Maries; deux autres figuraient les anges ; entre ces deux groupes s'engageait un dialogue chanté (433). Un autre mystère conservé dans le « Cantatorium » de Strasbourg, « Stella », comportant 17 scènes, fut joué au M.A. à l'octave de l'Epiphanie dans le choeur de la cathédrale de Strasbourg (434). Les souvenirs de Corfou de Guillaume II confirment le parallélisme de la liturgie de la semaine sainte et des représentations populaires (435). La Fête-Dieu eut son prolongement théâtral en Espagne ; les « farsas sacramentales » y prenaient l'aspect de drames eucharistiques et la ronde des enfants de choeur était une forme d'adoration du dieu eucharistique (436). A Wittlich, on portait en procession le prophète Jonas qui, depuis les premiers siècles, symbolise la résurrection ; le prophète chantait dans le ventre de la baleine (437). Dans l'église de Prüm, on faisait tomber de la voûte des parcelles d'hostie représentant la manne. Les jeux de la passion d'Oberammergau attirent, de nos jours encore, de nombreux visiteurs qui assurent que la crucifixion est plus impressionnante que cent sermons. Le théologien protestant v. Zezschwitz fut au contraire écoeuré par cette scène. — L'essai de dramatiser l'histoire sacrée a été repris dans le *protestantisme*. Théodore de Bèze créa le théâtre biblique. Un mouvement de ce genre s'annonce dans les Eglises protestantes d'Allemagne. Tandis que l'Eglise catholique a relégué ces jeux hors du sanctuaire, les initiateurs protestants demandent à les exécuter à l'intérieur des églises. D'accessoires, ces mystères demandent à redevenir cultuels : sacrificiels (« Spiel vor Gott ») et même sacramentels, les auteurs et les acteurs adaptant leurs productions à une ambiance mystique, à celle de la « Wiesenkirche » de Soest p. ex., ou du dôme de Brandebourg. On a joué d'anciens Noëls (Krippenspiele), le mystère du Paradis,

---

(433) Cf. Alsace française, 15, IV, 22, article G. Cohen. — *G. Cohen* (Le Théâtre français au M. A., I. Le Théâtre religieux, 1928), classe l'évolution du théâtre religieux en trois périodes: le drame liturgique (10, 11, s.), semi-liturgique (12., 13. s.) et les mystères (14., 15. s.). Arnoul Gribal créa au 15. s. le mystère définitif, oeuvre d'une grande ampleur: 4 jours, 393 rôles, 224 acteurs. Il y avait des mystères de 30 à 40.000 vers. — Cf. *Ed. Schneegans:* Poèmes et récits de la vieille France, t. XI, 1928.

(434) On a cru en trouver des vestiges dans les illustrations du «Hortus deliciarum» et dans les sculptures de la façade de la cathédrale: la première scène, une procession de prophètes portant des phylactères, se retrouvent en effet dans le fameux manuscrit de Herrade et au portail central.

(435) *Kaiser Wilhelm II.* Erinnerungen an Korfu, 1926.

(436) *Pfandl:* Span. Kultur u. Sitte des 16. u. 17. Jahrh., 1924.

(437) *A. Wrede:* Eifeler Volkskunde. 1924.

celui des dix vierges, une ronde de la mort ou des drames religieux composés dans un style archaïque : tels le « Brandenburger Domspiel » (K. B. Ritter) ; das « Spiel von Johannes d. T. (E. Bock); on a même donné à Dortmund une représentation scénique de l'Oratorio de Noël de H. Schütz. On vient de fonder à Strasbourg un « Théâtre religieux ». Une société catholique y a donné le mystère d'Abraham de F. Chavannes, auteur protestant, oeuvre qui fut d'abord représentée dans l'église protestante de Pully, en pays de Vaud. On a fait valoir en faveur de ces jeux (438) que l'action dramatique avait les mêmes droits dans les églises que l'oratorio. Ces innovations ont, d'autre part, rencontré une forte résistance dans les milieux ecclésiastiques. Si on ne va pas jusqu'à condamner avec Bossuet la vocation de l'acteur comme une « prostitution des corps purifiés par le baptême », on critique pourtant les allures théâtrales de ces exhibitions et surtout l'apparition du Christ sur la scène ecclésiastique ; on trouve que tout ce néo-romantisme expressionniste ne serait pas conforme à la sévérité du style liturgique (439). Pour notre part, nous estimons que le théâtre n'est pas en lui-même une forme répréhensible. Le « ludus sacer » est une tradition ancienne. Le drame grec produisait une véritable « katharsis ». Le culte d'Israël comportait des éléments dramatiques. La messe contient des formes mouvementées. L'action dramatique doit donc pouvoir revendiquer, comme d'autres « arts en mouvement », une place dans le culte, si, déploiement de la Parole divine, elle est un symbole de la révélation et non seulement un pur jeu d'esprit ou une fantaisie éphémère; si, deuxièmement, au point de vue esthétique, elle évite tout ce qui est factice, et ne compromet pas les lois du style liturgique. Encore faut-il qu'il n'y ait pas d'antinomie trop manifeste entre l'irrationalité de l'objet transcendant qu'il s'agit de représenter, et les moyens oraux et dramatiques qu'on emploie, ni entre la suprapersonnalité de la réalité sacrée et la subjectivité de l'acteur ou l'irréalité fantaisiste de l'action.

### b. La cérémonie liturgique.

Le geste, l'attitude, le rite s'élargissent et s'enchaînent dans la sphère de l'action liturgique tout comme dans celle de l'action sacrée. Si la première suite de cérémonies embrasse l'économie des grâces révélées, la seconde est un déploiement de formes reflétant

(438) *C. Horn:* MGK, 1923. No 6.
(439) Cf. *Zöllner:* Das ev. Deutschl., I, No 2.

la réflexion, l'enthousiasme, le désir du sujet religieux ou exprimant la conscience religieuse et les besoins cultuels d'une assemblée ardente. Une idée dominante de tendance ascensionnelle inspirera cette séquence de rites; un processus vital de tendance magique, sacrificielle ou mystique en reliera entre eux les éléments. Ces motifs et ces forces assurent au culte l'unité et en conditionnent l'équilibre architectonique. Il ne s'agit donc plus d'envisager et de décrire les rites liturgiques eux-mêmes, mais d'observer leur ordonnance. Cet *ordre du culte* qui permet aux actes liturgiques de progresser en un beau rythme, sera ou celui de l'office régulier ou celui de la cérémonie solennelle, selon que l'action sera plus ou moins riche. L'ordre du culte est, lui-même, un moyen d'action en ce qu'il met en valeur les différents rites; en les conjugant harmoniquement, il les rend plastiques et en accroît les dynamies. Le développement, dans ce cas, est le fait de la réflexion. Un ordre du culte bien échafaudé est un sacrifice spirituel que l'intellect offre à Dieu. Il n'est pas nécessaire que ce sacrifice soit riche, pompeux et étincelant, pourvu qu'il soit harmonique et sincère ; les éléments s'appelleront et se répondront, alterneront et se compléteront, se déploieront et s'agrégeront selon les lois du style liturgique. Au surplus, la réflexion liturgique surveillera le parallélisme et l'entrecroisement des rites sacrés et des observances humaines, étant donné que l'action divine consent et demande même à être insérée logiquement dans l'ordre du culte qui est une oeuvre humaine. La liberté évangélique laissant une certaine latitude aux liturges protestants, ceux-ci devront se souvenir qu'il y a des négligences héréditaires dans leurs ordres du culte qu'il convient d'effacer et que la tradition offre des possibilités liturgiques qu'on pourrait mieux exploiter à la gloire de Dieu. Il n'y a pas, d'ailleurs, que la négligence des praticiens qui trouble l'harmonie et paralyse la suggestivité d'un ordre du culte réfléchi. Il y a aussi des servitudes qui amoindrissent la valeur d'une liturgie en tant que sacrifice spirituel : des éléments qui ont perdu leur sel, subsistent ; ou bien, d'anciens rites ayant été supprimés, le réajustement des fragments ne s'est pas toujours effectué d'une main savante et légère. Enfin, l'ordre du culte peut être déséquilibré par une surabondance de phénomènes soit archaïques, soit allégoriques. Sous ce luxe de formes on peut soupçonner l'ancienne obsession magique. On veut gagner la faveur de la divinité par un excès de cérémonies. Tel était le cas du très riche cérémonial théurgique destiné à provoquer la résurrection d'Osiris (440).

(440) *A. Rusch:* Ein Osirisritual. Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumskunde 60 (1925), p. 16-39.

Il est des *occasions* spéciales où les cadres de l'ordre du culte habituel s'élargissent ; de grandes fêtes commémorent quelque événement de l'histoire religieuse ou exaltent de nouvelles bénédictions divines. Dans ces liturgies de fête tout est plus voyant, plus sonore, plus plastique et, par suite, plus populaire. Ce n'est pas la seule harpe à huit cordes qui accompagne l'hymne (Ps. 12), mais tous les instruments du psaume 150 retentissent. La « missa lecta » devient « missa cantata », et celle-ci « missa solemnis ». Au service de parole protestant s'ajoute le chant des choeurs. Cette liturgie développée est appelée à magnifier l'Eternel et, d'autre part, à stimuler la foi, en permettant aux croyants de se rendre compte de leur avoir collectif. Le concile de Trente désigne comme but des cérémonies : « ut mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum... contemplationem excitarentur » (441).

La question des *cérémonies* a joué un assez grand rôle dans la controverse confessionnelle du 16e s. L'attitude de Luther était équivoque pour des raisons que nous avons fait ressortir (442). Voici un mot de la fin de sa vie : « iniquus sum ceremoniis etiam necessariis, hostis autem non necessariis » (443) ; d'autre part, il dit dans son commentaire de la Genèse : « quoique ne justifiant personne, les cérémonies sont nécessaires ». La règle édictée par l'Apologie (art. XV) est également élastique : « que l'on observe celles des cérémonies qu'on peut observer en bonne conscience et sans péché ». Lors de l'Intérim d'Augsbourg que Charles-Quint victorieux imposa aux protestants, la conscience de ceux-ci s'insurgea contre la réintroduction des « cérémonies », c. à d. du canon de la messe, des vigiles, de la messe des morts, de l'office des « Heures », des vêtements sacerdotaux, des croix, des bannières, des cierges, des images qui étaient considérés comme un sacrifice théurgique et comme la négation du principe : « sola gratia ». La résistance de Flacius Illyricus et de ses amis fut toutefois funeste au culte luthérien en ce sens qu'on ne rejeta pas seulement les cérémonies catholiques, mais qu'on consacra comme intangibles toutes les formes cultuelles que la liberté chrétienne de Luther avait tolérées provisoirement malgré leur tendance inévangélique. Il en résulta une pétrification regrettable du culte luthérien. C'est une ironie de l'histoire, qu'en 1736 les luthériens de Magdebourg et de Halle résistèrent, sans succès d'ailleurs, aux arrêtés du roi de

(441) *Trid.* Sess. 22, c. 5 et Can. 1.
(442) *R. Will:* La liturgie luthérienne, R. H. Ph., 1927, V, p. 428 ss.
(443) Cité par *O. Mehl:* lit. Verh. 1927, p. 10.

Prusse Frédéric Guillaume I qui, par ordre de cabinet, interdit comme « reliques papistes » certaines cérémonies : l'emploi de la chasuble, le chant liturgique du pasteur et les cierges (444). *L'ordonnance ecclésiastique de Strasbourg* de 1598 qui est également de marque luthérienne, parle de « cérémonies moyennes » qui ne sont pas imposées par Dieu aux Eglises, mais qui sont destinées à assurer l'ordre, car « dans la communauté du Christ, il doit y avoir des actions grandes, élevées et graves ». — Les *réformés* sont plus sévères en ce qui concerne les cérémonies. Lors du colloque de Marbourg, *Zwingle* avait encore concédé aux luthériens que, par charité envers les faibles, on pouvait s'accomoder des cérémonies qui ne s'opposaient ni à la foi, ni à la Parole de Dieu. Mais dans la « Fidei ratio », qu'en 1530 il adressa à Charles-Quint, il exprima le doute qu'il existe des cérémonies indifférentes. En tout cas, « plus l'étoile du matin luira, plus ces rites deviendront superflus ». *Calvin* est, en principe, tout aussi catégorique, mais il est plus souple dans l'application de sa pensée. Il est intransigeant, quand il s'agit de renverser ce qui compromet l'adoration spirituelle du Très-Haut, mais il respecte certaines formes du passé, car Dieu a accordé quelque latitude aux Eglises, étant donné que les cérémonies peuvent se modifier avec le temps. Il faut donc s'en tenir aux règles générales de l'ordre et de la bienséance que S. Paul a déjà fait valoir 1. Cor. 14, 40 et, quant aux réformes, observer la loi de la charité (445). La « Confessio helvetica posterior » (art. 27) accentue le *puritanisme réformé :* peu de rites suffiront, des rites « modérés », simples et conformes à la Parole de Dieu ; « plus on accumule les rites, plus... on diminue le Christ et la foi en lui ! » Le puritanisme anglais répudie les rites pompeux et Spurgeon a pu parler des « iniquities of ceremonies ». Dans l'Eglise anglicane, par contre, *le mouvement dit d'Oxford* a, au milieu du 19. s., favorisé le goût des cérémonies ; le courant ritualiste de l'heure actuelle procède, en Angleterre, de la tendance romantique représentée par Newman, Keble, Pusey. La tradition puritaine s'est élevée contre ces velléités considérées comme romanisantes et la Chambre des Communes a repoussé une revision dans le sens ritualiste du « Book of Common prayer ».

Il convient de signaler encore diverses tentatives *modernes* tendant à enrichir le culte par l'action. Chez les *catholiques,* des

(444) *F. Schultz:* Der Streit um die kirchl. Zeremonien im Herzogt. Magdeburg, etc. Zeitschr. d. Ver. f. K. Gesch. in der Prov. Sahsen, 1913, p. 42 ss. — Cf. *Mehl:* Des Soldatenkönigs Kampf gegen die Zeremonien. Hochk., 1928, I, p. 18 ss.

(445) Instit. chr. IV, X. 13.

cérémonies sont venues s'ajouter à la Liturgie, des dévotions de second plan auxquelles se rattachent souvent des indulgences et parmi lesquelles nous nommerons la « pieuse industrie des *Mois* de Marie », dont la sentimentalité convient à la piété populaire et se substitue à la majestueuse ordonnance de l'*Année* ecclésiastique ou à l'antique piété des *Heures*. Ces « petites dévotions » font au sentiment la part trop grande. « La pensée n'en reçoit aucune satisfaction, la volonté n'y puise aucune énergie...; c'est avant tout un exercice d'imagination et de sensibilité autour d'un objet religieux (446). » « La pratique religieuse, à ce régime, s'abaisse jusqu'à ne plus être que la pourvoyeuse d'une affectivité morbide (446*). » — On constate un courant analogue de romantisme sentimental dans les réalisations cultuelles de certains liturgistes *protestants*. Nous ne songeons pas aux essais de l'école de Spitta et de Smend. Leurs cultes liturgiques, combinaisons de la parole chantée et de la parole parlée (446**) ne sont pas, à vrai dire, des cultes dramatiques. Même les oratorios de Bach et de Schütz que M. Smend voudrait voir reconnus comme cultes, sont des services de parole. Nous songeons à des créations qui ajoutent au message de la Parole et aux phénomènes visuels du culte l'action, le mouvement, voire même l'agitation. Signalons les suggestions de M. Strewe. L'auteur envisage non seulement une grande variété de cultes, mais, dans le culte, le rythme d'une liturgie dramatique : cortèges de jeunes garçons portant des flambeaux, de jeunes filles couronnées de fleurs; la guitare des « Wandervögel » est appelée au service de Dieu, le cuivre des trombones éclate (Posaunenchor), violons et luths (« Fiedeln und Lauten ») sont de la partie; des déclamations tirées du 2. Faust de Goethe, des projections lumineuses, des sonneries de cloche et même le sacrement du silence sont appelés à tenir en haleine l'assistance; on enguirlande l'autel, on allume solennellement des cierges qu'on élève et qu'on abaisse (448). Des cultes dramatiques se célèbrent aussi en dehors de l'église,

---

(446*) *Dom Festugière:* La Lit. — Rev. de Philos., 1913, p. 827.

(446**) Cf. les projets de *Heinemann,* MGK, 1922, p. 60 ss.

(447) *Strewe:* Liturgie als Schauen u. Handeln, 1920.

(448) Cf. *Goehling:* Feiernde Gemeinde, 1925, p. 193. — D'autres essais de *Horn,* de *Mehl,* de *Sporn* ibid., p. 142, 158, 160, 186, 341 ss.; d'autres (complainte dramatisée de *Kirchner*). Chr. W. 1923, 3—4: Des jeunes filles portent à l'autel des gerbes de blé, des paniers de raisins ou de pommes de terre; même le catéchisme est mis en action; des cantiques alternés (p. ex. «Kommt, Kinder, lasst uns gehen!») mettent en mouvement différents groupes de paroissiens. Cf. *Bossert* MGK, 1922, 6. — *Gerss* MGK, 1922, 6.

en forêt, sur les montagnes, la nuit de la S. Jean ou à certaines fêtes nationales. Le feu y joue un grand rôle ; la poésie pathétique de R. Wagner y remplace parfois la parole biblique (449). Ces cérémonies scéniques ne tendent souvent qu'à une ostentation vaniteuse, à une fausse solennité ou à une mièvrerie sentimentale. N'étant pas fondées sur des données objectives, elles ne sont pas véritablement des symboles cultuels. Comment aboutiraient-elles à ce qui est le but du culte, à une rencontre avec l'Eternel ?

### 4. Synthèse intuitive.

Il ne suffit pas d'avoir discerné dans les δρώμενα, comme dans les autres phénomènes, le jeu des deux tendances fondamentales de la vie cultuelle. Les courants ascendant et descendant nous y paraissent non seulement dans leur concurrence ou dans leur réactivité réciproque ; nous les voyons parfois combinés si intimement que l'orientation du courant primordial n'en est plus nettement perceptible. Pour ce qui est de *l'action simple*, nous avons noté à côté de gestes sacrés, comme la bénédiction, et à côté d'actions purement liturgiques, comme le prosternement, des symboles qui étaient à la fois d'ordre psychique et d'ordre transcendantal, ou affectant une signification différente selon qu'ils étaient des actes de consécration ou des actes d'adoration, tel le signe de la croix. — Quant aux *rites* qui sont un enchaînement de gestes et d'attitudes cultuels, nous avons pu constater que des phénomènes d'inspiration sacrificielle s'insèrent parfois dans un complexe rituel de constitution essentiellement sacramentelle. Exemple: l'offrande de l'évêque nouvellement consacré. De telles interruptions de la ligne fondamentale sont comme un petit intervalle permettant au sujet religieux de se rendre compte que l'action cultuelle, pour être parfaite, doit être bilatérale et que le but du culte est une rencontre où l'homme et Dieu sont appelés, pour ainsi dire, à donner de leur personne, chacun en son temps. Le cas inverse se produit p. ex. dans la messe, où une série d'actes à tendance ascendante est, pendant la lecture de l'Evangile, interrompue par un signe de la croix, par lequel l'officiant puise une puissance mystique dans le texte sacré, c. à d. s'assimile une force du courant descendant. Cependant l'exemple de la messe nous démontre que les deux courants peuvent aussi se confondre totalement, les actes sacrificiels qui sont prééminents, s'enveloppant comme d'une atmosphère sacramentelle. — On voit, par contre, parmi les litur-

(449) Cf. *G. Mensching:* Die Lit. Bewegung, 1925, p. 74.

gistes protestants, s'affirmer de plus en plus la tendance d'imprimer un caractère « eucharistique » à l'action avant tout sacramentelle de la communion, c. à d. de répondre à la venue de Dieu par un sacrifice spirituel, acte de consécration personnelle et tribut d'un coeur débordant d'allégresse. — Enfin, dans *l'action déployée* de la cérémonie solennelle, on peut suivre le déroulement tantôt parallèle, tantôt complémentaire et même l'entrelacement des deux séries de rites sacrés ou d'actes liturgiques. Ces adaptations, combinaisons ou coïncidences des deux courants de vie, que nous relevons à tous les stades de l'action cultuelle, *ne s'opèrent pas toujours d'une façon logique ou harmonieuse;* elles ne sont pas toujours l'oeuvre de la réflexion consciente ; en ajoutant des formes nées fortuitement d'une mode intellectuelle, ou en supprimant des éléments périmés, le *hasard* désorganise parfois la structure interne d'un rite ou d'une cérémonie. Mais l'instinct se réveillant, la mauvaise conscience pousse le liturge à rétablir, tant bien que mal, un rythme rompu ou à réintroduire un motif perdu en cours de route. C'est ainsi que nous voyons p. ex. un « sacramentum silentii », comme tombé des nues, s'insinuer dans telle cérémonie protestante dont le romantisme dramatique s'éloigne par trop de la sphère sacrée. Enfin et surtout, la *tradition* a grandement contribué à déséquilibrer les dynamies profondes des deux actions connexes en greffant de nouvelles formes sur d'anciens rites, en juxtaposant certaines activités que ne relie aucun joint interne, en retranchant des éléments qui, primitivement, communiquaient une impulsion à l'ensemble de la cérémonie ou en insufflant un sens nouveau à un fossile cultuel dont on n'ose pas se défaire, mais dont la vie première et l'orientation originaire ont échappé aux épigones. — Les Eglises *catholiques* dans la Liturgie desquelles les rapports des deux actions, subjective et objective, sont en général équilibrés par un instinct sûr, ne voudront rien changer à une constitution cultuelle qui est estimée d'origine divine. Le culte y est une grandeur constante. Que les hommes qui le célèbrent, soient placés sous le signe de la justice divine, le culte lui-même est placé sous le signe de la grâce. Si le mouvement bénédictin s'applique à accentuer le caractère mystérique de la messe, c. à d. à reconnaître une importance prépondérante à l'action sacrée et au mouvement descendant, l'aspect traditionnel de l'action cultuelle n'en sera pourtant pas altéré, car il ne s'agit pas de remanier le schéma, mais d'opposer à la conception magico-religieuse de la foule un symbolisme plus spiritualiste et une interprétation plus historiquement exacte de rites que l'Eglise conservera dans leur immutabilité. — Dans la sphère *protestante,* la situation est plus

embrouillée. Le mouvement cultuel nous révèle des fluctuations constantes allant de l'action sacrée à la cérémonie purement liturgique. L'indécision s'explique par le fait que les initiatives de liturges plus audacieux qu'avertis, ou que des disciplines contraires les unes aux autres peuvent sans obstacle s'étendre dans des cadres cultuels encore inconsistants et dans des Eglises qui, jusqu'à ce jour, n'ont pas encore fixé définitivement leur programme cultuel. La réflexion ayant encore le loisir de reviser les formes transmises par le passé, il convient de ne pas seulement sauvegarder les données matérielles du culte évangélique, c. à d. de faire valoir les droits imprescriptibles de la Parole et les virtualités religieuses du principe sola gratia, mais aussi de méditer le problème formel d'un balancement plus harmonieux des deux formes d'action cultuelle. Ne devrait-on pas, comme dans une symphonie, faire des rappels, poursuivre un thème au travers d'un autre et orchestrer le leitmotiv liturgique comme Mallarmé le fit pour l'idée poétique. L'histoire du culte nous prouve, il est vrai, que d'ordinaire ce n'est pas l'art du liturgiste qui crée l'ordonnance de l'action cultuelle, mais l'instinct tantôt pénétrant, tantôt vulgaire des collectivités. L'examen de ces influences est du domaine de la sociologie cultuelle. Mais, dès à présent, l'étude des phénomènes qui sont les facteurs de l'action cultuelle est d'un grand intérêt, parce qu'elle nous permet de saisir, en une série d'événements concrets, le processus compliqué et parfois paradoxal de l'action créatrice qui pousse la nature à donner à chaque contenu spirituel une forme adéquate, c. à d. le rythme de la vie cultuelle elle-même.

## D. L'ATMOSPHÈRE CULTUELLE.

L'atmosphère cultuelle est, elle aussi, un symbole d'ordre mi-sensible, mi-spirituel. On en retrouve des vestiges dans certains aspects irrationnels du culte, dans la gravité d'un silence, dans une solennité expressive, dans la pureté d'accessoires artistiques, dans une symphonie de couleurs, dans les grâces de la mesure, enfin dans certaines données enveloppantes du temps et de l'espace. Or, ces faits sont *insaisissables* comme le sourire de la Joconde dont on ne peut donner la formule biologique ; il est difficile d'en définir les qualités symboliques. Phénomènes vaporeux ou relations phénoménales, ils exigent une subtilité de perception qui n'est pas donnée à chacun. L'un n'en sera pas seulement ému, mais en discernera même les inspirations. Un autre en sentira les effets délicieux, mais en ignorera les causes. Un troisième ne les percevra même pas; il n'éprouvera pas la bénédiction que peuvent nous prodiguer les belles proportions architectoniques d'un temple, et que pourra bien révéler une cantate de Bach à qui est dénué de sens musical? Pour en être touché, on n'a pas besoin d'être un esthète comme le Des Esseintes de K. J. Huysmans, mais il faut posséder une certaine capacité intuitive à la fois esthétique et religieuse. Ceux qui l'ont, éprouvent la puissance évocatrice de ces phénomènes impondérables qui seront pour eux des médiateurs cultuels particulièrement agissants. L'intelligence des valeurs atmosphériques du culte, *privilège d'une élite,* est refusée à la foule des fidèles qui, pourtant, peuvent inconsciemment être touchés par leurs fluides. — Ces phénomènes sont rebelles à l'analyse pour une autre raison encore : ils sont *fuyants.* Leur fragilité tient de leur ténuité ; ils dépendent d'un concours de circonstances extérieures, indépendantes de notre volonté. Un rayon de soleil illuminant les verrières de la Sainte-Chapelle peut approfondir l'impression mystique que suscite en nous le jeu de leurs couleurs. Le signal d'une automobile hurlant dans le silence d'une assemblée, lui ravît d'un coup le recueillement. — Ou encore, notre propre *état d'âme varie.* Il est des heures

où notre âme, obtuse et désenchantée, ne reflète plus les fines irradiations d'une atmosphère cultuelle chargée de numinosité. L'homme mûr ne recherche-t-il pas souvent, sans la retrouver, la symphonie joyeuse des sensations qu'une fête de Noël éveillait jadis dans son coeur d'enfant ? D'autres fois, l'âme, en état de grâce, s'ouvre au message le plus sommaire des choses les plus menues. — Ces phénomènes sont enfin si précaires, parce que *l'Esprit de Dieu* qui souffle où il veut, *refuse* parfois de s'en servir. Il arrive que le silence des quakers soit improductif. L'atmosphère artistique d'un culte peut être si délicate que cette préciosité même en bannit Dieu. Comme dans le domaine des apparences, des paroles et des personnes cultuelles, il y a dans celui de l'atmosphère des phénomènes imperméables. — Comment, dans ces conditions, déterminer l'aspect et la nature de phénomènes si aériens? Ceux-ci nous apparaîtront d'abord comme les coefficients d'autres phénomènes plus compactes; ils sont le voile qui en estompe les contours ou l'auréole qui en fait rayonner le centre lumineux, tout comme l'atmosphère matérielle peut tantôt embrumer les objets, tantôt les baigner de clarté. Nous appellerons *fluide éthéré* cette fine enveloppe des objets cultuels ; en tant qu'elle se rapporte à l'espace nous la désignerons comme le *fluide spacial*; nous parlerons du *fluide temporel*, en tant qu'elle appartient à la catégorie du temps. Comme toujours, nous y verrons ou les intermédiaires d'une révélation divine, ou l'expression d'aspirations humaines. En commençant par l'enveloppe éthérée, nous distinguerons les *émanations numineuses* de tendance descendante, et les *accessoires artistiques* de tendance ascendante.

## I. Le fluide éthéré

### a. Les émanations numineuses.

*α. Les émanations numineuses, enveloppes d'autres éléments cultuels.*

Des émanations de l'Esprit divin cernent l'objet sacré, nimbent la Parole sacrée, transfigurent la personne sacrée et accompagnent l'action sacrée.

I. — Il y a d'abord des liaisons mystiques entre les *objets* cultuels. L'objet a sa place, sa forme, sa nature propre ; il se rencontre avec des objets voisins, se juxtaposant à eux, se mariant à eux, ou encore contrecarrant leur action et les écrasant même. Deux couleurs se neutralisent par leur voisinage ; mais l'une peut

aussi accroître l'éclat de l'autre : l'azur du ciel de l'Attique et l'ivoire légèrement doré du marbre pentélique s'accordent providentiellement dans la beauté du Parthénon. Certaines formes linéaires ne supportent pas à côté d'elles des formes contournées : nous avons déjà signalé le geste pathétique de la Vierge de l'Assomption de Bridan (1773) qui, dans le choeur de la cathédrale de Chartres, en contrarie la géométrie gothique. Un vase acheté à la foire et garni de fleurs artificielles peut être touchant sur la commode d'un concierge et même dans une pauvre église de village, mais il est déplacé sur un autel que surmonte un tableau de maître, sa vulgarité paralysant l'action plus discrète de l'oeuvre d'art. Une grotte de Lourdes dépare une cathédrale du 13e s. tout comme, dans telle église protestante d'Alsace, Jeanne d'Arc gardant ses moutons est un pendant inadéquat du Bon Berger paissant ses brebis. A la méchante bondieuserie catholique du quartier Saint-Sulpice correspond, du côté protestant, le « Devotionalienkitsch » (450) de Bethel-Bielefeld qui, souvent, jure avec l'ambiance sacrée.

Pour produire une atmosphère cultuelle, il faut que les objets non seulement s'accordent entre eux, mais qu'ils soient conformes à la pensée *directrice* du culte, aux paroles qu'il prescrit, aux attitudes qu'il exige et même aux personnes qu'il réunit. Le siège rembourré qu'on réserverait dans un temple protestant à quelque haut dignitaire, tandis que les fidèles s'assoient sur des bancs de bois, serait contraire à l'idée évangélique et, par suite, troublerait l'atmosphère. (Cf. Jacques 2,3). Un cierge en porcelaine blanche couronné d'une ampoule électrique tue le symbolisme du cierge: lucendo consumor. Adapter les aspects phénoménaux à l'esprit du culte, voilà l'élément constitutif de l'atmosphère sacrée. Rodin, à la cathédrale de Chartres, discernait un cantique d'anges dans les deux harmonies, de l'architecture et du chant grégorien, qui s'y confondent. Dieu étant un dieu de paix et d'ordre (1 Cor. 14,33), c'est dans l'harmonie des divers éléments qu'il aime à manifester sa présence.

II. — Le *jeu de la lumière et de l'ombre* est un des motifs les plus favorables à l'atmosphère sacrée. Selon les croyants de tous les temps, Dieu habite « une lumière inaccessible » (1. Tim. 6,16), ou bien, selon la conception mystique, il demeure dans l'obscurité. La piété cultuelle choisit, pour approcher Dieu, un moyen chemin, la pénombre. L'obscurité, afin d'être perceptible, demande à être relevée par le contraste d'une dernière

(450) *C. Horn:* Kultus u. Kunst, 1924, p. 36.

clarté (451). C'est donc dans les nuits de nouvelle lune que sont célébrés certains sacrifices védiques ; dans le clair-obscur des grottes mithriaques ou des bois sacrés druidiques, dans les cryptes romanes ou dans la lumière discrète que tamisent les vitraux de la cathédrale gothique, les âmes trouvent l'atmosphère convenant à un Dieu qui est à la fois lumière et ombre, Révélation et mystère, « Logos » et « Sigé ». Rodin a dit que l'art gothique était une modulation de l'ombre comme le chant grégorien était une modulation du silence. Il parle d'un rayonnement de l'ombre tel que Rembrandt nous le fait sentir. Le protestantisme n'a pas d'organe très exercé pour ces valeurs; seules, les sectes ont une préférence pour les assemblées vespérales.

III. — Les grandes traditions liturgiques de l'Eglise catholique, son habitude de rechercher le sens profond des objets cultuels, sa connaissance de la psychologie des foules, contribuent à constituer une atmosphère cultuelle. L'Eglise a p. ex. la compréhension de la puissance évocatrice et spécifique de la *couleur*. La couleur exerce à priori une action psychique par sa luminosité; la signification symbolique ne lui est pas inhérente; elle s'y ajoute, parce que la conscience associe à l'idée abstraite de la couleur l'image d'un objet ou d'une idée qui en deviennent les représentants. C'est ainsi que pour l'Hindou le bleu est devenu le symbole de la fidélité, parce que la matière colorante de la plante indigo est indestructible. Ces associations sont diverses chez les différents peuples, le blanc et le rouge étant chez certains le symbole de la mort, comme chez nous le noir. L'Eglise a compris qu'une pensée associante unit la couleur à certains phénomènes psychiques. Elle en a découvert la valeur dès le 9. s. et fixé le canon depuis le 12. s. Voici un vêtement sacerdotal ; sa couleur s'harmonise avec l'image qui y est brodée, avec les allégories qui y sont appliquées, avec l'époque de l'année religieuse, avec les textes de la messe, avec la modulation des chants, avec les tentures de l'autel, avec la pierre précieuse qui orne la mitre ou l'agrafe de la chasuble. Tout ce tissu de phénomènes forme le voile d'une ambiance sacrée dans laquelle Dieu fera ressentir sa proximité. Le blanc est un symbole de Dieu, père des lumières (Jacq. 1,17), et du Christ; il figure l'innocence des anges, de Marie, des confesseurs et des vierges; les néophytes revêtent des robes blanches, « quasimodo geniti »; le dimanche après Pâques est appelé « in albis ». Le rouge convient aux fêtes des apôtres et des martyrs; il symbolise les langues de feu de la Pentecôte. Le noir est de mise pour les jours de deuil

(451) *R. Otto:* Das Heilige, 1923, p. 81.

et de contrition, le Vendredi-saint, pendant l'Avent et le Carême. L'explication des deux autres couleurs liturgiques, du vert et du violet est plus artificielle. — Les quatre couleurs cultuelles du temple *juif*, le rouge pourpre, le bleu pourpre, l'écarlate et le blanc symbolisent, d'après un passage de la Midrasch (452), quatre apparences de l'essence divine. Les couleurs des paréments, des tentures, ainsi que du costume du souverain sacrificateur sont donc une sorte de révélation et répandent autour d'elles une atmosphère numineuse (453). L'Eglise luthérienne cherche à récupérer les valeurs de la couleur liturgique.

IV. — Prenons quelques exemples, tirés d'un monde d'une spiritualité toute différente. Il s'agit de *cultes aphénoménaux* qui, eux aussi, sont enveloppés d'une atmosphère, mais d'une atmosphère sui generis. Assistons à un service de la communauté morave. Le lieu de culte, quoique étant plutôt un auditoire qu'un sanctuaire, invite à la contemplation. Les murs sont blancs, la chaire est un pupitre, l'autel une table, le bois du mobilier n'est pas peint; le prédicateur ne porte pas de robe; les femmes sont coiffées de tulle blanc. Mais cette sobriété phénoménale, cette symphonie de blancs, ce rapport intime des objets entre eux et leur relation avec la tendance spiritualiste de tout le service crée une atmosphère sacrée et prépare mieux les voies au Seigneur qu'un culte de prédication protestante dans un dôme néo-gothique. Des émanations numineuses enveloppent d'une irradiation éthérée objets, paroles et attitudes. — Autre exemple: M. W. Jenny préconise la beauté tout interne du *culte réformé* (454). Cette beauté, dit l'auteur zwinglien, ne doit pas être jugée d'après un critère artistique; elle réside dans la sincérité absolue. Le culte sera d'une pauvreté voulue. Aucun ornement n'éblouit les sens ; aucun symbole ne distrait l'esprit de son objet qui est la communion divine dans toute sa sobriété. Rien n'adoucit le fait inouï que l'homme entaché de fautes se trouve face à face avec la sublime pureté de l'Eternel. Une confusion de cette beauté tout interne et d'une beauté esthétique avilirait et la beauté et la sincérité. Le culte ne peut être beau, que s'il n'a aucune préoccupation de l'être. Il ne doit pas non plus vouloir créer un état d'âme ou provoquer un élan, il suffit qu'il dispose les âmes à écouter la Parole. Le lieu

---

(452) Bamidbar rabba, c. 12.

(453) Cf. *Delitzsch:* Farben im A. T. — RE. V. 755 s. — *Bertholet:* Farben RGG (2), p. 514.

(454) *W. Jenny: Der Gottesdienst:* Eine Betrachtung über seine Schönheit, 1925.

de culte aux murs vides est le symbole de l'attente. — Du côté *calviniste* on revient à l'austérité de l'ancien psautier (455). Le chant choral de la communauté protestante ne doit être que le chant de la Parole de Dieu, traduite et versifiée en langue vulgaire. Dans le psautier, l'union de la musique avec le texte est en effet parfaite. On exclura donc du culte « toute intervention de choeurs ou de soli, a fortiori d'orgue et d'orchestre, lesquels imposeraient silence au peuple-prêtre ». Or, les « nômes » (456) de la cantilène huguenote dont le symbolisme est le même que celui du choral grégorien, répondent précisément aux exigences de la Parole de Dieu. Celle-ci réclame des formules mélodiques qui « n'attirent pas l'attention par leur particularité », mais qui soient capables de fixer la Parole sacrée dans le coeur et dans la conscience. Il faut donc, pour le chant syllabique des psaumes, des formules « tout en os », si on peut dire, et cependant belles et lyriques, « sans aucun artifice ni d'harmonie, ni de vocalise, ni de rythme »; ces idées mélodiques vraiment populaires qui, en quelque sorte préexistantes, sont liées par des habitudes séculaires au timbre de la cantilène médiévale et de l'humble folklore, demandent une déclamation simple, expressive et bien intelligible. C'est ainsi que l'intransigeance de Calvin a conçu le chant des psaumes et que le génie de L. Bourgeois en a créé le type musical. — Nous croyons, pour notre part, comprendre la sévère beauté et l'objectivité sincère de cette musique cultuelle monodique, concise et sans ornements, ainsi que l'esthétique aphénoménale du culte réformé en général, mais nous ne pouvons pas concéder que ces formes abstraites soient l'expression spécifique de la religiosité protestante. Ne faut-il pas craindre que cette sécheresse ne désenchante les âmes qui ont un fonds mystique et décourage même ceux qui attendent la Parole absolue et souveraine de la bouche d'un pauvre prédicateur, vaincu avant même d'avoir tenté de balbutier l'indicible? Je trouve inhumain ce culte qui, se déroulant dans un vide métaphysique, atrophie la sensibilité de la nature humaine, parce qu'il ne tient compte ni des possibilités de l'âme sanctifiée par Dieu, ni de son besoin évident

(455) Nous avons sous les yeux une thèse manuscrite de Montpellier: *E. Haein:* Le problème du chant choral dans les Egl. réf. et la cantilène huguenote. Nous en extrayons ci-dessus quelques-unes des idées directrices.

(456) *Gewaërt:* (La mélopée antique dans le chant de l'Eglise latine) a appelé «nômes» les timbres traditionnels qui, dans la musique monodique, sont de véritables thèmes stéréotypés, affectés à des usages symboliques. L'art monodique médiéval comporte, tout comme la sculpture et le vitrail, ses figures typiques.

d'adorer. Ce culte aphénoménal sera comme une âme sans moyens d'action, parce que sans corps. Mais nous ne nierons pas que, s'il est le fait d'une spiritualité consciente, il a son atmosphère propre, bien subtile, il est vrai, mais tonique pour ceux qui en saisissent les valeurs tout internes. Ils ne sont pas nombreux, car l'abstraction ne convient pas à une religion qui aspire à être populaire.

V. — La *parole* aussi s'enveloppe comme d'une atmosphère de vibrations sacrées. Le Pneuma divin, dans la lecture biblique ou dans la prédication, ne se manifestera pas seulement par le contenu du message, mais aussi par des émanations indéfinissables qui soutiennent la parole articulée et rationnelle. Toutes les nuances du grave et de l'aigu, le crescendo et le decrescendo, le tumulte de l'enthousiasme qui enlève un auditoire, le moment d'arrêt qui le protège contre une anxiété subite, tous ces signes vocaux trahissent une numinosité provoquée par le sentiment de présence et font naître une atmosphère sacrée.

VI. — Le *silence* en constitue une également. M. Mensching (457) a analysé subtilement l'essence et les valeurs du silence, tel qu'il s'affirme dans la piété cultuelle. Nous ne nous demanderons pas encore, en quoi le silence dans le culte prépare les âmes à la rencontre avec Dieu, ni comment l'adoration du sujet culmine dans le silence qui est une espèce de langage irrationnel, traduisant l'expérience religieuse. Nous appellerons cette forme du silence, le « silence liturgique ». Pour le moment, il s'agit d'un silence qui est l'atmosphère favorable à la venue de Dieu: nous l'appellerons le silence *sacramentel*. Peut-être M. Mensching n'a-t-il pas assez nettement distingué le silence psychique du silence pneumatique (458). Nous commencerons par où termine M. Mensching, par le silence métaphysique, mais nous différencierons sa pensée: Dieu, dans bien des religions, est le Silence en *personne*, la « Sigé » des Grecs, le « Menou » des Egyptiens (459), la « Quies » à laquelle les Romains ont érigé un temple. En second lieu, Dieu est censé *demeurer* dans le silence: ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πόλλῃ, comme dit Valentin, le Gnostique (460). Enfin, selon les mystiques, Dieu

---

(457) *G. Mensching:* Das heilige Schweigen, 1926.

(458) Cf. *Gnomon:* 1928, 2-3, p. 42. *O. Casel:* Mensching, Das hl. Schweigen — *L. V. Hodgkin* (Silent Worship: Schweigender Dienst, 1921) a été le premier à explorer cette sphère encore occulte. Cf. *R. Otto:* Aufs. d. Numin. betr. 1923, p. 170. — Cf. *R. Will:* Le culte mystique, 1924..

(459) *Strauss-Torney:* Altägypt. Götter, I, 422 s.

(460) Cf. *Kroll:* Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, p. 8. — Mensching, o. c., 150.

se *révèle* dans le silence. Le silence est l'atmosphère de la révélation, car, suivant une spéculation gnostique, la « Σίγη » s'unissant à l' « Ἀλήθεια », engendre le « Λόγος » et la « Ζωή » (461). S. Ignace d'Ant. désigne le Christ comme le Logos issu du Silence (462). C'est à ce silence médiateur que répondra le silence de l'homme qui n'est donc pas seulement une préparation à la venue de Dieu. Le silence métaphysique devient un silence cultuel d'ordre sacramentel. Selon le Siracide (50, 18-19), un son de trompette annonce la présence du Seigneur et tout le peuple se prosterne dans le silence, de même après la bénédiction (462*). Dans les Mystères hellénistiques un « silence terrifiant » (463) accompagnait l'ostention de certains objets sacrés. Un service de silence couronne la liturgie du bouddhisme septentrional, p. ex. de la secte japonaise shingon; c'est dans le silence que s'opère l'union avec le Bouddha métaphysique et, pendant ce silence, le prêtre a l'intuition (ikwan) que d'innombrables esprits récitent la formule sacrée en l'honneur de l'Etre suprême. Il s'agit incontestablement d'un silence sacramentel (464). En décrivant le sacrifice eucharistique, S. J. Chrysostome dit: « Il règne un grand silence, quand l'Esprit accorde la grâce et quand il descend pour prendre contact avec les offrandes (464*), ce qui est bien un silence sacramentel. Tauler parle admirablement de cette atmosphère numineuse du silence révélateur; il est question de la Nuit de Noël: « lorsqu'on était au coeur même du silence le plus élevé et que la nuit avait accompli sa course, alors, Seigneur, ta Parole toute-puissante retentit de ton trône royal...; c'est alors qu'il faut entendre la Parole » (465). Dans la messe, le silence qui, au moment de la consécration, plane sur l'assemblée, est un silence d'attente; un autre silence se produit après la transsubstantiation au moment de l'élévation. Le fidèle frappant sa poitrine adore le Seigneur, présent dans le Sacrement, et c'est ce silence dont Dieu se sert pour pénétrer dans les âmes. « Toute la Liturgie est un Logos né du silence mystique » (466), et le P. Casel donne cette description d'une messe papale: «...la foule du peuple et des clercs pro-

---

(461) *S. Irénée:* adv. haer. I, 5. 1.

(462) *Ignace* ad. Magnet., 8. 1.

(462*) Cf. Mischna: Tamid 7. 3.

(463) *Plutarque:* De profect. in virtut. 10.

(464) Cf. *E. Rousselle:* Myst. der Wandlung, 1923, p. 181.

(464*) Sermo 34.

(465) *Joh. Tauler:* Predigten, éd. Lehmann, 1913, I, p. 6. — Cf. l'Introït du dimanche après Noël. — Cf. Sagesse 18.

(466) *O. Casel:* Die Lit. als Mysterienfeier, 1923, p. 157.

fondément inclinés; seul le pape était debout plongé dans une prière silencieuse; le silence le plus absolu était répandu sur tous. On y sentait le mystère, le souffle de Dieu qui descendait sur l'autel...» (467). — Les *Eglises protestantes* ont longtemps négligé les facteurs irrationnels de la vie cultuelle. Elles n'ont appris que depuis peu à connaître la puissance mystérieuse du silence sacramentel. Vinet en a eu l'intuition (468). Les *quakers* ont été les initiateurs du silence cultuel dans le monde protestant. Lamb, un poète anglais, nous décrit une assemblée quaker en ces termes: « Il y a là quelque chose qui nous révèle les temps primitifs, le silence, la plus ancienne des choses, le langage de la nuit originelle, le premier des prophètes (469). La stupeur étant la réponse de l'assemblée, il est clair que ce silence n'est pas seulement une attitude psychique, mais un véhicule éthérique du numen divin. M. R. Otto a ressenti intuitivement la nécessité d'un « sacramentum silentii » dans l'enceinte cultuelle du protestantisme. « Ces actes de silence... désignent le moment où on ressent le « numen praesens » (470). M. Otto n'introduit pas, comme le font certains agités, le silence sacramentel à n'importe quel endroit du culte; il en définit le moment psychologique, il prépare soigneusement par des lectures, des chants, un jeu d'orgues et par trois sons de cloche l'instant béni où, dans le silence, l'Eternel s'abaisse sur l'assemblée. Le principe du silence cultuel n'a pas été adopté par tous les liturges protestants. M. Hirsch (471) se demande à quelle place du culte on le situera. Si on l'insère avant le N. Père, on éveille le soupçon que nous voulions nous hisser dans la communion divine par notre propre effort d'introspection et sans attendre l'action de la grâce. Si on le place après le N. Père, on déprécie la prière articulée et la prédication qui se rapportent au Dieu révélé. Si on l'intercale entre la prière d'intercession et le N. Père pour les besoins individuels de chaque fidèle, il compromettra la solidarité cultuelle. Ces objections nous semblent insoutenables. D'abord, il n'y a pas qu'une forme de prière. Si on admet la prière chantée à côté de la prière liturgique, on pourra bien tolérer aussi la prière non articulée. Et, d'autre part, rien n'est plus unitif que le silence.

---

(467) *O. Casel:* ibid. p. 151.

(468) *A. Vinet:* Théol. past. 1854, p. 204.

(469) *V. Hodgkin:* Schweigender Dienst. trad. *Otto*, 1921, p. 45.

(470) Cité par G. *Mensching:* Das hl. Schweigen, 1926, p. 88.

(471) *Hirsch*, MGK, 1921, 1, p. 12 s.

VII. — Une atmosphère sacrée peut aussi émaner *d'actions cultuelles*. Il y a des gestes qui se produisent spontanément sous le coup de la visitation divine. Il y a un élément irrationnel dans la tenue révérencieuse d'une assistance recueillie. Les actes liturgiques sont parfois accompagnés de mouvements réflexes, de reculs, d'arrêts, de gestes précipités ou de langueurs qui trahissent le sentiment de présence. Dans le bouddhisme certaines dispositions spéciales des doigts ne symbolisent pas seulement un état d'âme du sujet, mais révèlent une tension secrète due à l'inhabitation d'une force supérieure que le sujet ne reconnaît peut-être pas lui-même comme divine. Il en résulte une atmosphère qui transfigure le culte en une fête de l'âme. La plupart des hommes ont besoin de ces grâces corporelles pour atteindre leur état le plus élevé.

VIII. — Il est enfin des *personnes* desquelles part un fluide et qui, dans leurs fonctions cultuelles, apparaissent comme nimbées d'une auréole. La joie sereine qui rayonnait sur la face de S. François et la colère qui s'amoncelait sur le front de Savonarole, communiquaient une force mystérieuse à leurs énoncés. Et ne parlons même pas des illuminés dont la parole éclatante jaillissait comme un éclair, ni des fonctionnaires qu'une consécration a investis d'un habitus estimé surnaturel. Mais songeons à des hommes, très humbles peut-être, mais qui sont doués d'un charisme indéfinissable. Sans qu'ils soient orateurs, le silence se fait dans les esprits, quand ils annoncent Dieu. Quand ils prient, les âmes se concentrent spontanément. Dans ces hommes d'un foi d'enfant, il est une force qui est le fruit de leur vie de prière. Inondés de grâces divines, ils répandent autour d'eux une atmosphère sacrée et le culte auquel ils président, en est tout resplendissant.

### β. *Les émanations numineuses: leur essence artistique.*

I. — *L'Art*. Pour saisir l'essence de l'atmosphère cultuelle, il faut tenir compte de son caractère artistique. On relèvera des éléments de beauté dans l'harmonie, dans la majesté, dans la solennité, dans la simplicité, dans le rythme et dans le style dont se compose l'atmosphère d'un culte et sans lesquels la présence de Dieu ne pourrait s'y manifester. Le culte a, en conséquence, de tout temps passé un bail avec l'Art . Art et culte entendent, comme tout symbole, réaliser la synthèse de l'idée et du phénomène. L'un et l'autre cherchent à « saisir de façon immédiate l'idée dans la réalité, de percevoir véritablement l'esprit dans le corps » (472). Nous envi-

(472) *Wilh. v. Humboldt u. Caroline v. Humboldt* in ihren Briefen, 1909, II, 141.

sageons d'habitude l'Art comme un symbole psychique du culte, comme l'offrande humaine dont le parfum enveloppe les éléments institutionnels du service divin. Les arts sont cependant, d'autre part, des émanations numineuses du Pneuma divin et révèlent les splendeurs du monde invisible... « Si l'on s'obstine à supprimer l'art dans le culte, on diminue les ressources dont dispose la grâce pour accomplir notre salut » (473). Les harmonies d'une cantate de Bach n'accomplissent-elles pas mystérieusement leur oeuvre pacificatrice dans le coeur troublé de l'homme? Le culte étant appelé à incarner l'Esprit divin, il se servira spontanément de l'Art qui est la projection dans la sphère sensible d'une entité divine, du Beau éternel. Dans la pensée chrétienne, l'idée de l'incarnation complète la conception platonicienne selon laquelle les beautés terrestres sont les copies d'archétypes sacrés d'une beauté immatérielle et immuable. *L'idée de l'incarnation se trouve à la base de l'esthétique chrétienne.* Ce ne sont pas seulement les pères de l'Eglise d'Orient qui ont développé la théorie de l'incarnation, elle se dissimule aussi au fond de la conception luthérienne d'après laquelle la foi voit pénétrer la réalité spirituelle de Dieu dans le temps, l'espace et la matière. Et Calvin lui-même qui passe pour avoir déchiré le voile de beauté de l'atmosphère cultuelle, a expressément dégagé une esthétique protestante du dogme de la création, de l'incarnation et de la résurrection de la chair (474). Dieu a créé la matière; « ne soyons pas dédaigneux... de prendre plaisir aux oeuvres de Dieu qui se présentent devant nos yeux en ce beau et excellent théâtre du monde » (475). En Adam Dieu a voulu glorifier la matière. « Il n'y a nulle partie jusqu'au corps même en laquelle il n'y eût quelque étincelle luisante » (475*). il est vrai qu'après la chute le corps a perdu sa gloire originelle, mais il reprend en Christ toute sa dignité. Par l'incarnation du Verbe la chair humaine est réhabilitée, elle devient le temple de l'Esprit et, par le repas mystique de la cène, nous pourrons toujours faire descendre Christ dans le mystère même de notre vie organique (476). D'où la conclusion cultuelle : Puisque le Juge céleste fait un tel honneur à nos corps (477), il convient « qu'on lui élève les mains pures et

---

(473) *T. Fallot:* L'art dans le culte. Christ. soc. 1920, 8-9, p. 464.

(474) Cf. *Bastide:* Etudes d'esthétique protestante. Chr. soc., 1922, 9, p. 774 ss.

(475) Inst. chr. I, 14,20.

(475*) Inst. chr. I, 15,3.

(476) Inst. chr. IV, 17,7.

(477) Inst. chr. III, 25,7.

qu'elles soient instruments pour lui offrir sacrifices ». Aussi Calvin n'est-il « pas tant scrupuleux... qu'il ne puisse endurer les images », « l'art de peindre et de tailler étant dons de Dieu » (478). La Liturgie calvinienne ne contient-elle pas la fameuse Confession des péchés qui non seulement brûle d'une intensité religieuse ardente, mais s'irradie aussi des lueurs d'une farouche poésie?

La théorie de l'incarnation implique donc *premièrement* une reconnaissance des *valeurs corporelles* et, par suite, le postulat de la *forme*. Ce n'est qu'en raison de sa forme sensible qu'une oeuvre d'art vit d'une vie entière. Etant donné qu'une puissance pneumatique se cache jusque dans les profondeurs de la matière, tout art doit supposer que la matière est susceptible d'être organisée. L'Esprit l'ayant créée, il peut aussi en dégager l'inspiration interne et la transfigurer. L'Art sera le ciseau qui libère l'image divine enfouie dans le bloc brut. Il n'y a pas d'art sans la conviction qu'esprit et corps, contenu et matière sont profondément associés. Le protestantisme spiritualiste l'oublie volontiers. Son atmosphère artistique qui n'est plus une pauvreté consciente, devient une espèce d'idolâtrie à rebours, une déification de la non-forme.

*Deuxièmement*, l'idée de l'incarnation exige que, si la Réalité mystérieuse de laquelle tout ici-bas tire son être et sa beauté, sanctifie la forme, elle se la *subordonne* pourtant. La forme, entité humaine, est quelque chose que Dieu doit sans cesse réduire (479). Quoique l'Esprit de Dieu ne puisse se manifester que dans la forme, celle-ci demeurera pourtant toujours insuffisante. Ne pouvant réaliser la forme adéquate de l'absolu, l'homme ne peut espérer qu'une chose, c'est que Dieu, par sa grâce, lui permette de développer, en un effort incessant et jusqu'au terme humain de la perfection, la forme que la volonté justifiante de l'Eternel appellera à la dernière perfection dans le Tout. Quoique la forme demeure une entité relative et, par suite, l'élément subalterne dans la synthèse du symbole cultuel, l'Art aura le courage de provoquer, dans la mesure des possibilités humaines, un déploiement progressif des puissances de la forme dans l'atmosphère de l'Idée infinie. On nous objectera que l'Art qui, en définitive, demeure dans la sphère sensible, ne doit obéir qu'à la loi qui lui est propre, de sorte que la forme artistique n'aurait pas à se plier à l'Idée transcendante? Dans la vie cultuelle le conflit s'élève, en effet, parfois entre l'inspiration religieuse et la forme artistique, soit que les disciplines religieuses soient tyranniques en prescrivant à l'Art non seule-

(478) Inst. chr. I, 11,12.

(479) Cf. *A. Allwohn:* Die Form des ev. Gottesd., 1926, p. 19.

ment ses sujets, mais aussi la réalisation de certaines fins dogmatiques, polémiques ou pédagogiques, étrangères à la loi interne de l'Art, soit que l'Art s'émancipe de la direction religieuse pour déployer sa virtuosité au culte: n'y a-t-il pas des organistes qui, au lieu de jouer un interlude, donnent un concert d'orgue? Le conflit ne pourra être évité, que si la forme se subordonne librement et religieusement au Pneuma divin. Le catholicisme ne reconnaît pas cette subordination. Admettant des cas d'entière identité de l'apparence sensible et du contenu surnaturel, il reconnaît à ce « symbole primaire » un effet salutaire.

*Troisièmement* le fait de l'incarnation du Verbe dans l'histoire du salut postule la *prolongation* de cet acte divin. Il incombe à l'Art de renouveler sans cesse la gloire de la Réalité supérieure. Puisque la première incarnation nous donne la certitude que le fait invisible le plus mystérieux peut devenir sensible à l'âme, l'homme est tenu de continuer l'oeuvre divine en traduisant, par des symboles artistiques ou autres, le mystère des choses transcendantes. L'Art dans le culte n'est donc pas qu'une imitation de l'oeuvre créatrice de Dieu, ni uniquement un hommage rendu au Christ; donnant corps aux choses invisibles, il est la continuation de l'incarnation du Verbe. Quiconque a vu la gloire du Christ (Jean 1,14), est tenu de la proclamer. L'Art chrétien a été à sa façon un message de l'Evangile traduisant le mystère de l'incarnation et la pensée profonde de la révélation avec une pénétration qui fait parfois défaut à la parole parlée. On sait avec quelle inlassable ardeur il reprend toujours de nouveau les motifs centraux de l'histoire du salut: l'annonciation, la nativité, la crucifixion, la résurrection et l'ascension du Christ. L'artiste sera donc le continuateur de l'oeuvre de Dieu, s'il est le révélateur des données objectives dont la grâce lui a donné l'intuition. Dans son génie il y a du divin immanent qui, vibrant en unisson avec les grâces inspiratrices, se projette en forces dynamiques dans l'oeuvre d'art. Son âme nous rappelle le vitrail qui, recueillant et associant les virtualités de deux grâces, l'une extérieure, la beauté naturelle de la lumière, l'autre intérieure, une vérité essentielle située hors de la nature, fait rayonner dans le culte une atmosphère de beauté à la fois mystérieuse et révélatrice.

Cependant, comme l'oeuvre d'art ne sera jamais que l'ombre du Beau transcendant, comme il subsistera toujours entre l'idée et l'image l'hiatus que, suivant Goethe, « l'esprit humain tend désespérément, mais toujours en vain, à réduire par l'entendement, par la raison, par l'imagination, par la foi et par le sentiment », il y aura toujours *deux écueils* à redouter: d'une part le symbole,

voulant être trop indicatif, sera *trop tangible et trop vulgaire;* il trahira la spiritualité religieuse du culte. D'autre part, en ne voulant rendre que les données subtiles de la spiritualité la plus élevée, il sera *trop abstrait;* il trahira les postulats de l'Art et il annihilera les visées sociales du culte. Dans les deux cas le charme de l'atmosphère cultuelle sera rompu.

Dans le *premier* cas, la basse mentalité sacrificielle ou le désir de l'artiste de faire valoir sa virtuosité « compromettent la primordialité de la pensée divine qu'il convient de transcrire ». Alors la *trivialité* de l'oeuvre d'art ou sa *mièvrerie sentimentale* noieront, dans l'âme des fidèles, la pensée divine sous un flot de jouissances subalternes: un autel, paré de statues d'une mignardise doucereuse et agrémenté d'un luminaire artificiel, créera une température de basse mystique, mais non une atmosphère de beauté cultuelle. Il en est de même pour certaines mélodies larmoyantes ou onctueuses du service protestant. Une oeuvre d'art inspirée par Dieu ne sera, d'ailleurs, pas nécessairement belle dans le sens courant du mot. Le chant grégorien et le psaume huguenot, d'une âpreté décevante pour le goût populaire, n'en vibrent pas moins d'un rythme surhumain. Le Moïse de Michel-Ange reflète une pensée divine malgré son manque de proportions; le Christ d'Emmaüs de Rembrandt aux traits grossiers resplendit d'une vie qui n'est pas de ce monde. La beauté sacramentelle est d'autre essence que la « beauté du diable ».

Cet art sévère qui dédaigne le joli vulgaire, risque cependant — et c'est le *second écueil* — de ne pas être cultuel, parce que la masse des fidèles ne le comprend pas. La foule liturgique ne possède pas la puissance d'évocation pour démêler le message supérieur qui se cache dans les formes laconiques ou dans le raccourci disgracieux d'un art cultuel trop concentré. C'est ce que méconnaît *l'expressionnisme moderne.* Il a le sentiment très juste qu'il convient d'éliminer ce qui est accessoire et de faire ressortir ce qui est l'essentiel de toutes choses dans leurs relations avec le monde éternel. Si le naturalisme a vidé le contenu des choses pour n'en réserver que la forme, ce gnosticisme individualiste brise la forme pour ne retenir que les virtualités internes des choses. Mais il risque de se perdre dans l'abstraction. En se libérant des formes organiques et en détruisant même toute forme, il viole la loi de l'incarnation. L'atmosphère cultuelle devient si impalpable que les valeurs esthétiques s'y dissolvent en catégories psychologiques, en irréalités mystiques ou en allégories théosophiques (480).

(480) Voir les illustrations dans *Eck. v. Sydow:* Die deutsche express. Kultur u. Malerei, 1920.

Il nous semble que, si l'art cultuel entend traduire l'idée transcendante, il doit éviter la difformité baroque qui dénature l'intention de la révélation divine aux yeux du commun des fidèles. D'après le Ps. 27,4, les fidèles demandent à « admirer » le temple de l'Eternel et à contempler sa magnificence; alors la beauté ne doit pas être trop difficile à saisir; sans effarer l'assemblée, elle se révélera dans la relation eurythmique des parties et dans l'accord de chacune avec le tout. Le culte comme tel sera une oeuvre d'art, chaque culte, qu'il se serve de séductions artistiques ou non. Il le sera, si aucun élément ne supplante les autres, si la parole n'élimine pas l'action, si les objets n'absorbent pas l'attention des croyants au détriment du message, si l'affirmation de l'individualité religieuse ne prime pas les données objectives, si la clarté ne bannit pas le mystère. Dans cette belle ordonnance l'Art enveloppe tout le culte; sa douce atmosphère pénétrera au siège même de la vie des chrétiens et leur transmettra à sa façon l'appel de la grâce prévenante: « Mon fils, donne-moi ton coeur! ».

II. — *Les arts.* Le Verbe divin ne demande pas seulement à s'incarner dans la beauté d'un culte qui sera lui-même une oeuvre d'art, mais aussi à se servir des arts pour réaliser les fins cultuelles. Ici il ne s'agit donc plus de la constitution fondamentale du culte, mais des *accessoires*. Eux aussi peuvent être des moyens de grâce répandant autour d'eux une atmosphère sacrée.

La *sculpture* cultuelle ne vise-t-elle pas dans la statuaire la plus parfaite, dans celle des Grecs, à représenter l'immobile? Ne refoule-t-elle pas l'animalité? Ne figure-t-elle pas le silence et la solitude du divin ? Voyez cette attitude de force et d'équilibre dans la statue d'Apollon de Théra (au Musée national d'Athènes). Ne dépasse-t-il pas les possibilités de l'homme que son indigence naturelle pousse à se mouvoir, à agir, à s'agiter? « Je ne m'étonne pas qu'on ait toujours adoré les statues » (481).

Le *peintre* qui se met au service du culte, transcrit sous formes de lignes et de couleurs une réalité mystérieuse qui s'est révélée à lui dans sa beauté divine. Régnant dans le domaine de la demi-conscience d'où émerge la vie, ses visions nous procurent une impression totale du fait invisible et rend perceptible au coeur, ce qui est insaisissable pour l'intellect.

Le *musicien* ayant prêté l'oreille aux harmonies de l'inconnaissable, est poussé par l'Esprit à les faire entendre. La musique, le plus ancien parmi les arts, est religieuse par essence. On y a dis-

(481) *Alain:* Syst. des Beaux-Arts, 192, p. 216.

cerné l'écho de ces « mouvements cosmiques par lesquels l'immense existence nous est intime et intérieure » (482). « N'est-elle pas créée par des anges pour des anges? » (483). Kant considérait la musique comme un exemple de « libre beauté » dans laquelle le monde des Idées et le monde empirique se rencontrent et se réconcilient (484). Hegel a constaté que, plus que d'autres, cet art « se déleste de matière ». Développant ses puissances en-dehors du monde tyrannique de la lumière et traduisant ce qui est propre à son essence, l'invisible, la musique étend autour d'elle une sphère de silence en détournant de notre chemin les pensées mesquines et mauvaises. Comment ne serait-elle pas une atmosphère particulièrement favorable à une sainte révélation? Le chant grégorien qu'une diction libre, des arabesques sans rythme, une phrase mélodique sans harmonie nous montrent indépendant de toute mesure temporelle, n'est pas seulement, comme on l'a dit (485), un chant populaire oriental qui ne se serait plus développé en Occident, mais l'idéogramme d'une pensée dont la tonalité et le balancement sont supraterrestres. C'est surtout le « nôme » du septième ton qui reflète le mystère infini et qu'on pourrait dénommer « le nôme de la transcendance céleste ». Dans la séquence « lauda Sion » et dans le second Alléluia pour la fête de l'archange Michel « le nôme aigu repose sur un nôme grave, comme la voûte du ciel semble être posée sur la terre ». C'est du ciel que tombent la manne et le vrai pain de vie, le Verbe incarné en Christ : « Puer natus est nobis » (Introït). C'est du ciel que descendent les flammes du S. Esprit : « Factus est repente de coelo sonus » (communion). On retrouve ce même timbre dans le Ps. 19 du psautier huguenot : « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (486). On pourra considérer comme étant d'ordre essentiellement « catabatique » la musique de Palestrina, de Mozart, de Haydn et de Bruckner (487); on y discerne une grâce d'en-haut, une consolation descendant des hauteurs lumineuses sur l'humanité déshéritée. Le style musical y est dématérialisé ; il y règne une sérénité séraphique. Se déroulant dans le temps par le rythme, la « musica sacra » permet à la Parole

---

(482) *Alain*, o. c. p. 345.

(483) *Thibaut:* Von d. Reinheit d. Tonkunst. 1824-25, cité par *J. Smend:* Die Messe, p. 43.

(484) *J. Kant:* Kritik d. Urteilskraft.

(485) *A. Duhm:* Gottesd. im ältesten Christ., 1928, p. 9.

(486) Nous empruntons ces observations à la thèse de M. *E. Haein:* Le problème du chant choral dans les Egl. réf., Montpellier, 1927.

(487) *Cherbuliez:* Zum Probl. d. rel. Musik. Schweizer Jahrb. f. Mus. Wiss. 1924, I, 104.

de Dieu de renaître sans cesse. Remplissant l'espace de ses vibrations sonores, ses ondes font pénétrer le message divin dans tous les recoins du sanctuaire et emplissent les âmes d'une sérénité triomphale. Ce qui apparente la musique et la religion, c'est que les deux, tout en étant parfaitement immatériels, comportent pourtant la réalité pneumatique la plus certaine. Le culte protestant, le plus spiritualiste de tous, a pu se passer de tous les autres arts ; mais, ayant concentré son effort esthétique sur la musique religieuse, il lui donna une expression particulièrement radieuse. Calvin dans sa préface du Psautier de Cl. Marot, désigne la musique comme « un don de Dieu député à cet usage de récréer l'homme ». Une correspondante de la MGK se voit transportée par une fantaisie de M. Reger sur les hauteurs immenses d'où elle « croit entendre le bruissement des vêtements des anges devant le trône de Dieu ».

La *poésie,* éclairée d'esprit, donne des ailes au message parlé ou chanté. Son élévation fait sentir la majesté de l'Esprit qui l'inspira, son emportement résulte d'une force mystérieuse dans laquelle la foi reconnaît la puissance animatrice de Dieu. Ses trouvailles et ses associations verbales ont quelque chose d'irrationnel qui fait deviner l'influence du numen divin. Le style poétique de l'Evangile ne donne-t-il pas, dans sa sublime simplicité, l'impression de couler d'une source qui est hors du monde ?

L'*éloquence* sera sacrée, si elle est l'écho prophétique et direct d'une voix divine. Elle observera une grande retenue. Evitant cris et convulsions, une mimique artificielle et une rhétorique raffinée, elle ne prétend pas procurer une jouissance esthétique. Tout en elle sera puissant et simple. Une atmosphère de naïveté l'entoure et la distingue de tous les autres genres de diction.

Pour ce qui est de la *mimique,* nous nous en référons à ce qui a été dit sur les attitudes sacrées que peuvent affecter le service liturgique, le cortège et la danse.

Enfin, nous reviendrons sur l'aptitude de l'*architecture* à faire naître une atmosphère sacrée, en examinant l'enveloppe spaciale du culte.

Qu'il s'agisse donc des arts en mouvement : de la musique, de la danse, du chant, de la poésie, de l'éloquence ou de la mimique, qui sont d'antiques formes du langage cultuel, ou qu'il s'agisse des arts en repos, espèces d'écriture cultuelle : de la peinture, de la sculpture, de l'architecture, on peut affirmer qu'en dernier ressort un Verbe inspirateur conduit aux arts et que les arts sont appelés à nous faire entrevoir les profondeurs du divin. — Les aspirations subjectives réclament, elles aussi, une atmosphère artistique;

nous reparlerons, dans notre prochain chapitre, des arts dont les illuminations se transforment en un *service liturgique* compréhensif des besoins cultuels les plus fluides.

### b. Les émanations liturgiques.

Les émanations numineuses de l'Esprit divin qui imprègnent l'atmosphère, appellent les émanations de l'âme humaine qui, elles aussi, la baigneront de leurs ondes. Nous appellerons ces phénomènes éthérés de tendance ascendante : les émanations liturgiques *réactives*. Nous parlerons en second lieu des émanations liturgiques *spontanées* qui enveloppent d'une atmosphère tonique ou mystique les sacrifices spirituels ou les désirs religieux du sujet.

#### α. *Emanations liturgiques réactives.*

Les effluves divins qui remplissent l'atmosphère cultuelle, supposent que l'âme est prête à les recueillir. Il régnera donc, au culte aussi, une atmosphère *préparatoire*, appelée à ouvrir les coeurs aux émanations pneumatiques.

I. — *Emanations artistiques.* — Ce sera encore en premier lieu *l'atmosphère du Beau* qui, par l'office de l'Art, disposera les âmes à cette réceptivité. Les possibilités religieuses de l'Art sont limitées ; tout idéaliste qu'il soit, l'Art se verra toujours, en fin de compte, retenu dans le monde des choses sensibles, tandis que la religion n'aspire pas seulement à une réalité transcendante, mais y pénètre. L'Art ouvre néanmoins les voies à la religion en superposant à la réalité empirique une réalité esthétique, c. à d. en représentant le monde concret non tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être. En transfigurant toute phénoménalité, « l'Art dégage une *puissance* stimulatrice et répand une *paix* bienfaisante ». Le Beau a deux aspects, la puissance et la paix (488).

I a. — Parlons d'abord de *l'atmosphère tonifiante* du Beau, de la *puissance* que l'Art déploie dans la zone du culte et par laquelle il prépare les voies aux dynamies de la foi. Principe de vie, l'Art, comme la religion, renferme dans son intensité vitale une puissance d'expansion naturelle et de fécondité généreuse. Il s'efforce de mettre un coeur en toutes choses et pour cela il créera. Mille belles choses flottent à l'horizon de l'homme et attendent qu'il s'en empare ; il y a, d'autre part, un monde de valeurs intérieures, de

(488) *Alain:* Syst. d. beaux-arts, 1926, p. 53.

pensées et de forces morales qui demandent à être traduites. L'artiste se sent poussé à entrer en communion avec ce fond des choses et des âmes : il en traduira la beauté à laquelle tout son être aspire. Sa puissance créatrice engendrera *l'oeuvre d'art*. Celle-ci devient, elle-même, une entité agissante; si, en tant que chose, elle possède une essence spéciale et une unité dynamique, si, en outre, un inspiré lui a infusé le meilleur de son être et peut-être une pensée divine, n'aura-t-elle pas, elle-même, une personnalité propre ? Elle appelle, elle chante, elle charme, elle sourit, elle se dresse. Sa puissance vitale, découlant du génie créateur et retenue un instant dans la beauté intrinsèque de l'oeuvre, demande à être recueillie par des âmes réceptives. L'oeuvre n'est pas accomplie, tant qu'elle demeure dans la pensée ou sous les mains de l'artiste ; elle cherche la perfection dans l'âme du contemplateur. Elle s'adresse à son intellect, la beauté ayant une force persuasive en raison des évidences qui s'en dégagent. Elle s'adresse au sentiment, en suscitant une joie très pure dans les coeurs. Elle s'adresse à la volonté en l'incitant à s'élever au-dessus de toutes les disharmonies de ce monde. Et le rayon de son action devient plus large encore : « lorsque je vois le Beau, je voudrais être deux » (489). La puissance de l'oeuvre d'art est contagieuse ; elle ne se borne pas à un cercle d'initiés; plus elle est belle, simple et sincère, plus elle réussira à ne pas seulement satisfaire une élite, mais à émouvoir une foule. — Recherchons maintenant les répercussions de cette puissance de l'Art dans la *sphère cultuelle*. Discernant la voix de Dieu dans le message de l'oeuvre d'art, la foi verra ses certitudes augmentées par ces belles expressions de puissance et de joie. Confiante et radieuse, elle tendra vers un monde de beauté supraterrestre qu'elle sait être le monde de la perfection divine. Elle créera elle-même des oeuvres de beauté: la diction pathétique des prophètes, le lyrisme plein de vigueur des psaumes, la grandiose simplicité des récits évangéliques, l'aisance souveraine des paraboles de Jésus, l'envolée de la Liturgie catholique, le vénérable style des homélies dans le Bréviaire, le charme nerveux du choral protestant sont tout autant des émanations artistiques de la foi que des émanations religieuses de l'Art. D'une part, la gravité douloureuse de la mélodie en mineur: « Herzlich tut mich verlangen » de H.L. Hassler inspire la profonde émotion que ressentent les chrétiens en face du Sauveur crucifié ; d'autre part, cette « Stimmung » religieuse porte J. S. Bach à reprendre l'air de ce choral en des

(489) *Guyau:* Vers d'un philosophe, cité par *A. Fouillée:* La morale, l'art et la relig., d'après G., 1909, p. 43.

variations nouvelles et poignantes. L'Art prépare l'acte cultuel et, en communiquant un rythme béatifiant à l'âme, il prend possession d'elle ; de son côté, le culte fait naître de nouvelles intuitions artistiques portant plus loin et plus haut les puissances religieuses. Mendelsohn ayant joué un jour le prélude de Bach du choral : « Schmücke dich, o liebe Seele! » déclara que, « si jamais la vie venait à lui ravir la foi, cet unique choral suffirait pour la lui rendre ». Dans le Psautier huguenot le motif mélodique initial du Ps. 24. et la phrase grégorienne qui lui correspond : « Ibant parentes Jesu » remontent à un « timbre » très ancien, tiré du folklore celtique. Ce « nôme » celtique se retrouve dans les textes qui entendent exprimer ce qui se dresse par la volonté de Dieu, p. ex. dans l'Alléluia de l'« office des 7 douleurs de Marie » : « O, vos omnes », dans le « Stabat Mater! », dans l'office de la « Fête de plusieurs martyrs » dont Dieu érige les trônes célestes. Ce « nôme » celtique est le « timbre » de l'édification. C'est à cette image que recourt le langage de la piété pour exprimer l'admiration émue du croyant en présence des oeuvres de son Dieu (490). Le « nôme » lyrique par excellence du ps. 33, d'origine gréco-romaine, chante au-delà des mots la joie de l'âme. Aussi a-t-il une place dans la prière grégorienne où le chant a pour rôle de « jubiler » p. ex. « Cunctipotens genitor Deus » (491).

L'Art stimule la foi, certes, mais uniquement en raison de la beauté interne qu'il fait éclore. Toute *exploitation* des puissances de l'Art dans un but didactique, pédagogique ou polémique, serait tout autant contraire à la liberté qui est le principe de la production artistique, qu'à la spontanéité religieuse de laquelle dérive la vie cultuelle; la pesante insistance de l'Art intéressé nuit à la légèreté de l'atmosphère cultuelle; la dualité de ses fins en altère la pureté. Abusant de ses expressions cultuelles, l'Art a parfois exercé une action véritablement démagogique. Le catholiscisme posttridentin en a fait un agent de la pensée hiérarchique. Cet art propagandiste prétend frapper l'imagination des masses par la crudité de ses effets de lumière, par la surcharge de ses dorures et par la pompe de ses cérémonies. Il fouette les nerfs, soit en étalant toutes les expressions de l'horrible: souffrances de martyrs ou tortures en enfer, soit en offrant des thèmes à l'hystérie religieuse : apparitions célestes ou apothéoses. L'atmosphère des riches sanctuaires baroques est lourde.

---

(490) Nous empruntons ces remarques à la thèse de M. *E. Haein:* Le problème du chant choral dans les Eglises réformées et le trésor de la cantilène huguenote, Montpellier, 1927.

(491) Graduale romanum, 1910, ord. 15.

On pourrait citer comme un autre exemple d'un art cultuel dévoyé par des intentions extrinsèques, le fait que, pendant la grande guerre, on s'est servi de la mâle beauté des psaumes pour échauffer le ressentiment national.

I. b. — *L'atmosphère apaisante du Beau.* — D'autre part, l'Art cultuel est appelé à porter la *paix* dans le sanctuaire et à préparer les fidèles à la rencontre avec Dieu. Il rend l'âme légère. Toute beauté, si rudimentaire soit-elle : un beau geste, un effet de lumière, une association de mots, une symphonie de sons ou de parfums peuvent nous porter dans le rayonnement d'une splendeur immatérielle et libérer les ailes de notre âme du poids de l'existence terrestre. Mais il y a plus. L'Art *unifie* notre être et, par suite, rend harmonique notre âme. Pénétrant intuitivement dans l'essence même des choses qu'il représente, il nous rend capables de nous assimiler ce qui tombe sous nos sens. Il nous ménage des contacts avec la matière qui nous environne, et nous voici touchés par ce que nous touchons. « L'âme s'étant assimilée à l'objet, vibre à l'unisson de lui. » (492). En affectant le centre vital de notre organisme physique et spirituel, l'oeuvre d'art détermine toutes nos facultés : nos facultés perceptives qu'elle maintient dans un état d'attente passionnée; nos facultés cognitives par lesquelles nous distinguons les éléments de l'objet et saisissons leur coordination parfaite ; nos facultés émotives qui, devant la vision du Beau, s'exaltent ; bref, l'oeuvre d'art crée une harmonie entre les états élémentaires de notre conscience et réalise la solidarité organique de toutes les cellules qui vivent en nous. En d'autres termes : l'idéalisme esthétique s'adapte à l'idéalisme moral qui, lui aussi, exige un développement harmonique de toutes les qualités humaines. En dernier ressort, deux harmonies se rencontrent donc, celle, phénoménale, dans laquelle le créateur artistique a associé les parties constitutives de l'objet et celle, subjective, qui, par les effets de l'Art, règne dans l'âme du spectateur. — C'est cette paix unifiante que l'âme croyante recherche et goûte dans un culte nimbé d'une atmosphère artistique. Si le philosophe éprouve parfois le besoin « de s'affranchir de tout désir et de poser sa tête alourdie par les problèmes dans le giron de l'Art » (493), pourquoi le chrétien ne laisserait-il pas, lui aussi, pénétrer la douce quiétude que procure l'Art, dans les retraites les plus secrètes de son être ? T. Fallot (494), ayant un jour visité la cathédrale de Strasbourg, décrit l'im-

(492) *Dom Festugière:* Revue de Philos. 1913, p. 868.

(493) *Windelband:* Präludien.

(494) *T. Fallot:* L'art dans le culte. Christ. soc., 1920, 8-9, p. 463.

pression unifiante qu'il y trouva : « J'étais délivré des incohérences de la vie quotidienne ; les dissonnances se fondaient en une harmonie supérieure ; un grand calme se faisait, et mon âme, se dégageant des vulgarités d'ici-bas, prenait son vol vers les régions sereines de la paix profonde et de la lumière triomphante. ». L'Art unifiant n'exprime donc pas seulement, mais favorise un état d'âme fait de sécurité et de joie confiante qui est la marque de la foi, laquelle, née de Dieu et allant à Dieu, est à la fois puissance et paix. Aussi est-il certain que, plus une époque est religieuse, plus l'Art y est synthétique : songeons aux fresques de Giotto ou aux chorals de Luther, tandis que, moins une époque est religieuse, plus l'art est diffus et artificiel : songeons à la gothique flamboyante ou à la prédication ampoulée du 17e s. Il y a du vrai dans la remarque de R. Wagner que l'Art vivant qui enseigna aux hommes de saisir le suprasensible dans le sensible, a parfois sauvé la religion, parce qu'il était plus compréhensif des symboles profonds que l'intellectualisme dogmatique ou critique (495). — *L'oeuvre d'unification* qui, dans une atmosphère de beauté, s'opère dans l'âme individuelle, se poursuit *dans l'âme collective*. L'Art discipline le tumulte des prophétismes ; en vue d'une édification commune, il coordonne les pensées solitaires et il purifie les intuitions baroques. Voyez les évolutions bien réglées de cette procession, écoutez le choral chanté « una voce, uno corde » par telle assemblée. Il y a une atmosphère d'art qui enveloppe la belle régularité de ces manifestations. La violence extatique y est réfrénée, le troupeau humain, si agité par ailleurs, y apparaît comme une société dont les passions sont apaisées et qui a vaincu le désordre de la vie profane. Telle peut être l'action lénitive et pourtant vivifiante que l'atmosphère artistique peut exercer sur les âmes.

II. — *Autres émanations liturgiques*. — Outre les fluides artistiques, il y a d'autres phénomènes dont les émanations impalpables constituent une atmosphère cultuelle et favorisent l'éclosion de la foi en correspondance avec les effluves de l'Esprit divin.

Le silence est un des éléments les plus efficaces de cette atmosphère ; d'abord le *silence d'attente* dans lequel l'âme se recueille en vue de la révélation à venir et qu'il ne faut pas confondre avec le silence sacramentel au milieu duquel l'Esprit de Dieu s'abaisse sur les âmes. Les motifs du silence préparatoire varient selon le type de la piété qui s'en sert. Dans la sphère de la religion « *prophétique* », c'est le sentiment de sa culpabilité qui ferme la bouche

(495) Cf. *R. Wagner:* Deutsche Kunst u. deutsche Polit. Ges. Schr. u. Dicht. 3. éd., VIII, p. 129.

au pécheur et qui le retient, comme le péager, dans l'ombre du sanctuaire (Luc. 18, 13). Dans la religiosité *mystique* le silence apprête l'âme en vue de la visite de Dieu. Il faut que les bruits du dehors et les passions du dedans s'apaisent. « Si Dieu doit parler, toutes choses doivent se faire silencieuses (496). » C'est également dans un silence contemplatif que les Bouddhistes des Indes s'apprêtent à s'élever dans le Nirvâna. Le Nirvâna n'est pas une grandeur négative, quoiqu'on ne la puisse déterminer que par des termes négatifs ; c'est l'île du silence suprême et indéfinissable (santapadam) (497), où ne pénètrent ni le tumulte de l'affectivité, ni les passions de ce monde (498), « un monde divin sans Dieu, un don divin sans donateur » (499). — Il faut que, dans le silence, l'âme soit humiliée, disent les « prophétiques », qu'elle soit unifiée, disent les mystiques. Ces expériences d'ordre individuel se reproduisent dans le culte. Là aussi, régnera une atmosphère de silence. Les quakers pratiquent ce silence d'attente collective qui est particulièrement conforme à la spiritualité d'extrême abstraction qui caractérise leur conception de Dieu. Leur silence est préparatoire en deux sens : de son sein jaillit le message pneumatique et, d'autre part, le silence d'attente annonce le silence unitif et sacramentel. Ce silence est réactif, car la venue de Dieu qui a quelque chose de fascinant, avant même qu'elle ne se produise, en est la cause finale. Les *Eglises protestantes*, jusqu'à une date récente, ignoraient la valeur du silence préparatoire. Tout au plus les croyants se recueillaient-ils avant le début du service, par une prière mentale ou en méditant le cantique inscrit au tableau. Même cette pauvre tentative de recueillement dans un silence relatif crée une atmosphère liturgique qui dispose les croyants à aller révérencieusement au-devant de l'Eternel. On commence maintenant à introduire consciemment dans l'ordre du culte protestant des silences de pressentiment dont le sens est clairement celui-ci : « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute ! » Ce silence liturgique annoncera le silence numineux et se confondra avec lui. — Chez les *catholiques*, cette forme de silence règne dans la messe basse. Plongée dans une prière silencieuse, l'assistance attend la descente du Seigneur. Dans l'office des « Heures », les moines restent agenouillés dans le silence jusqu'au moment où l'abbé, par un coup de marteau, donne le signal de

(496) *Tauler:* Predigten, éd. Vetter, 1910, p. 181 s., cité par *Mensching:* Das hl. Schweigen, o. c. p. 13.

(497) Cf. *Fr. Heiler:* Die budh. Versenkung, 1918, p. 39.

(498) Cf. *G. Mensching:* Das hl. Schweigen, 1926, p. 142 s.

(499) *Soederblom:* La vie future, p. 373.

l'oraison vocale. Au début de la liturgie du Vendredi-Saint le prêtre et ses assistants sont prosternés devant l'autel dans un silence d'attente.

M. Guardini (500) nous rend attentifs à deux autres puissances psychiques qui sont indispensables à l'atmosphère cultuelle et qui, par rapport aux émanations pneumatiques du divin, sont tout ensemble réactives et préparatoires : la *nature* et la *culture*.

Les essences de la *nature* pénètrent l'éther cultuel. Il y flottera quelque chose de très simple et de très sincère. On y sentira des forces d'une naïveté qui ignore sa beauté. La parole n'y sera pas précieuse, le geste pas guindé ; les faiblesses de l'homme n'y seront pas voilées, ni exaltées ses vertus. L'attitude sera aisée, le ton populaire. Tout ce qui sent l'artifice et l'emphase, en sera banni.

D'autre part, une fine atmosphère de *culture*. Le culte ne supportera ni la vulgarité, ni un dilettantisme vaniteux. Tous les arts s'y donneront rendez-vous. Il embrassera les richesses philosophiques, esthétiques et éthiques qu'une tradition avertie y a pieusement entassées et savamment assorties : l'harmonie des formes et l'alternance réfléchie des styles; la sévérité du chant grégorien et la suavité de l'hymne d'un Jacopone da Todi ; les mosaïques byzantines et le retable de Gand ; la douceur de la poésie de Tersteegen et la pensée virile de la prédication de Robertson. La culture a le droit de monnayer les « trésors de vérités, d'institutions et d'actes spirituels que Dieu, par la révélation, a confiés aux hommes, d'en extraire la quintessence et d'en féconder la vie sous tous ses aspects » (501). La vie religieuse dans cette atmosphère, sera large, clairvoyante et belle.

Il faut enfin que, dans le culte, ces deux fluides s'entrepénètrent : la nature empêchera la culture de s'anémier en notions abstraites et en symboles trop subtils ; la culture empêchera la nature de s'avilir en une trivialité inconciliable avec l'immatérialité religieuse ou de s'égarer dans un désordre contraire à l'idéalisme esthétique.

### β. *Émanations liturgiques spontanées.*

I. — *L'émanation spontanée de la conscience religieuse.* — Nous venons de voir que les émanations liturgiques ou bien répondent à celles du numen divin, ou bien les attendent et les préparent. D'après la conception subjectiviste de Schleiermacher, elles peu-

(500) *Guardini:* Vom Geist der Lit., 1921, p. 19 s.

(501) *Guardini:* o. c., p. 20.

xent aussi être l'*expression spontanée de la conscience religieuse* de la communauté. C'est encore *l'Art* qui, en premier lieu, est appelé à donner à la conscience collective une « représentation d'ordre supérieur » (502).

Nous déduirons de cette théorie *premièrement* que, si une Eglise ne peut exister sans une expression commune de l'émotion religieuse, cette expression doit être artistique; car si le rôle de l'Art est de réduire l'antinomie entre les figures que nous offre la nature, et l'image idéale que nous en portons en nous, la conscience religieuse doit particulièrement avoir besoin d'une forme dans laquelle la collectivité trouvera *l'expression la moins chaotique de ses aspirations* les plus élevées. — Il résulte *deuxièmement* de la thèse de Schleiermacher que, si la conscience religieuse varie selon le degré de maturité spirituelle des croyants, l'Art religieux ne peut pas être le même pour toutes les époques, pour toutes les Eglises, pour tous les cultes. Il y a des *types d'Art religieux qui correspondent à des types de piété.* L'intelligence sensitive qui vibre dans l'âme grecque, créera le Parthénon, tandis que la conception spaciale du monde qui travaille l'âme ivre d'infini de l'Orient, superpose la coupole de S. Sophie aux formes de la basilique classique. — *Troisièmement:* étant donné que l'atmosphère artistique varie selon les types de religiosité, ce ne sera pas tel ou tel élément artistique qui déterminera de façon typique et définitive l'atmosphère cultuelle ; la somptuosité de la Liturgie orientale, l'éclat d'une messe solennelle catholique, la finesse des phénomènes verbaux dans le culte protestant ne suffiraient pas pour exprimer artistiquement la conscience religieuse de la collectivité cultuelle ; il faut que le *culte comme tel soit une oeuvre d'art,* l'unité de la conscience religieuse réclamant une configuration artistique conforme à cette unité. Si le culte dans son ensemble est diffus, on ne l'embellira pas en faisant chanter à un soliste l'un des chants spirituels de Beethoven. Pour créer une atmosphère liturgique, le rythme vivant, la cohésion des parties, l'alternance des motifs seront plus importants que les succédanés artistiques d'un style parfois discutable. Le propre d'une atmosphère est de ne pas rester enfermée dans un compartiment réservé, mais d'abreuver de ses effluves toute l'ambiance. — L'opinion de Schleiermacher nous conduit *quatrièmement* à cette conclusion que l'Art dans le culte ne doit pas se faire valoir pour son propre compte, ni dans un intérêt extrinsèque, mais qu'il se mettra au service de la communauté dont le culte traduit la conscience religieuse ; autrement dit, que l'Art ne soit

(502) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. éd. Frerichs, 1850, p. 739.

pas l'objet matériel du culte, mais uniquement la *forme sous laquelle s'exhalera l'émotion des fidèles.* Le choix des moyens sera subordonné à tel ou tel état de la conscience religieuse : Si la pensée en constitue la particularité, la parole, portée par un art oratoire sobre et puissant, en sera l'interprète. Si c'est dans le sentiment que se concentre la conscience religieuse, le geste et le mouvement l'exprimeront (503), comme dans les processions païennes. — Nous tirerons enfin de la manière de voir de Schleiermacher ce *cinquième* enseignement : *certaines formes artistiques s'excluent* a limine, parce qu'elles sont contraires à toutes les aspirations de la conscience religieuse. Seront p. ex. acultuels, dans le domaine de la parole, le discours savant et le verbiage familier qui ne rentrent même pas dans la sphère artistique ; la facétie et la parodie qui, tout en pouvant être artistiques, ne traduisent pas le sentiment du fidèle placé en face de la majesté divine. De même, dans le complexe des attitudes, le geste pathétique et la mimique dramatique ne s'accorderaient pas avec l'humilité qu'il convient, dans un culte évangélique, d'observer en présence de Dieu.

II. — *Diverses émanations spontanées de la conscience religieuse.* — Si la conscience religieuse réclame l'Art, si elle s'en sert et s'y mire, il nous faudra en vérifier les contenus, afin de pouvoir en distinguer les diverses émanations. Nous relèverons, là encore, les deux types caractéristiques de la conscience subjective : les émanations *sacrificielles* et les émanations *mystiques.*

II. a. — *Emanations sacrificielles.* — Le parfum des sacrifices remplit le domaine cultuel d'une atmosphère d'amour et de fine beauté. Pendant l'exil des enfants d'Israël, le « sacrificium laudis » remplaça l'office du sacrifice matériel. Dans l'Eglise *catholique,* la pensée que le culte doit être un service en l'honneur de Dieu, confère une incomparable unité à tout l'ensemble des éléments matériels qui constituent la beauté du culte. L'architecture, les arts décoratifs, le vitrail, l'orfèvrerie, le luminaire, les arts du vêtement et de la broderie, la mise en scène, les attitudes hiératiques, les oblations de l'orgue et du chant « se donnent la main dans une immense ronde d'esthétique sacrée, afin de mettre leur puissance d'expression et les ressources de leur symbolisme au service du culte de Dieu » (504). Chaque art apporte spontanément au culte l'effort dont il est capable, et il y déploie les éléments de beauté qui lui sont propres. — On rencontre le même point de vue du côté *protestant.* M. Allwohn pose cette question : quelle sera la particu-

(503) *Schleiermacher:* o. c., p. 81, 82.
(504) *Dom Festugière:* La Lit. cath., Revue de Philos., 1913, p. 845.

larité du culte protestant en tant qu'oeuvre d'art ? et il y répond : le culte sera dans sa totalité une oeuvre d'art destinée à glorifier Dieu (505). Nous avons déjà constaté que la musique est l'art cultuel spécifiquement protestant. Elle n'est pas seulement une émanation numineuse « catabatique », procédant du sentiment de présence, mais aussi un sacrifice spirituel destiné à glorifier l'Eternel : dans le psautier huguenot la leçon majeure du « nôme de la gloire de Dieu » ou du « nôme celtique » est le leitmotiv de la foi et de l'espoir (507). Frappé de cécité, J. S. Bach déverse toute la nostalgie de son âme altérée de paix dans le prélude du choral : « Wenn wir in höchsten Nöten sein », et voici ce qu'il écrit en tête de cette oeuvre : « Vor deinen Thron tret ich hiermit ».

Il est un exemple particulièrement instructif qui nous permettra de résumer en une *synthèse intuitive* ce que nous venons de dire sur la rétroactivité et sur la spontanéité de l'Art cultuel, l'*Art grec*. Essayons d'en saisir l'atmosphère tout ensemble numineuse et sacrificielle. Quoique ce fussent plutôt des émois de l'esprit que des mouvements de l'âme qui remuaient la personnalité hellène, on peut néanmoins parler d'une inspiration religieuse de l'Art grec. On a dit avec raison qu'en invoquant Pallas Athéna, les Athéniens « invoquaient le meilleur d'eux-mêmes et plus que le meilleur d'eux-mêmes » (508). En effet, quoiqu'ils plaçassent l'hypostase de leur propre raison sur le piédestal de la Pallas Théonoia, ils cherchaient la mesure de toutes choses autre part que dans leur passion subjective. En face de l'infini ils n'éprouvaient pas, il est vrai, la stupeur ou le désir mystique des races d'Orient. Mais ils avaient la promptitude de l'esprit philosophique à concevoir l'univers et à en imaginer les relations immuables. L'Art grec traduit cette intuition très sûre de l'harmonie qui est une sorte de foi. Au bel instant de son épanouissement, l'intellectualité pénétrante s'y double d'un enthousiasme frémissant ; la raison et le sentiment s'y épousent et engendrent une énergie vitale dont le flux envahit la forme archaïque et, en Phidias, transporte dans l'oeuvre même une projection de l'eurythmie universelle. Le charme insaisissable d'une émotion religieuse flotte dans une atmosphère de belle sérénité. Malgré le flot de vie qui traverse cet art, une souveraine tranquillité plane sur ses sublimes élaborations. A l'époque même où la mesure apollinienne se confondit avec l'ivresse diony-

---

(505) *H. Frick et A. Allwohn:* Ev. Lit., 1926, p. 26.

(507) Cf. *E. Haein:* Le problème du chant choral dans les Egl. réf., 1927, Thèse de Montpellier, p. 66.

(508) Cf. *Ch. Maurras:* Antinéa.

siaque, la tumultueuse mystique se vit dominée par une intellectualité équilibrée. Deux expressions nous révèlent cet accord profond du sens de la mesure et du sentiment numineux : la *statue* et le *temple*. — L'idéalisme anthropomorphique a fait naître la *statuaire* grecque. Le dieu qu'on représente, est d'autant plus beau, que la vie spirituelle de l'homme s'élève plus haut. Cette progression du « réel à l'idéal, des adaptations acquises aux adaptations désirées » (509), nous permet de constater la tendance ascendante de la piété cultuelle des Grecs. — De son côté, le *temple* concentre les émanations de l'âme hellénique et résume l'esprit de l'Art qui en jaillit. L'intuition de l'harmonie universelle concilie, dans le Parthénon, les lois de la nature et les lois de l'esprit. L'élan des colonnes, sortant du sol comme des troncs d'arbre, allège la masse qui repose sur elle. Les combinaisons de l'organique et de l'immuable, du régulier et de l'irrégulier y sont aussi manifestes et aussi indéfinissables que dans la vie. Ici, les lignes droites sont le symbole de la logique solide ; là, les courbures insensibles des colonnes et leurs canelures qui donnent du rythme au jeu de la lumière, ont le charme de la vie organique. Ne faut-il pas admettre une entéléchie dans le fait que l'éclat du marbre se marie à l'azur, où s'empourpre comme d'un flot de sang au baiser du soleil qui se couche derrière le mont Aigaleos ? Nous avons le sentiment que le frémissement de la vie se dissimule derrière la rectangularité du sanctuaire. Les puissances de vie qui, dans un moment unique de l'histoire de l'humanité, semblaient comme suspendues dans la conscience de la race grecque, ont, dans le Parthénon, créé les les formes définitives de la beauté. Le Parthénon est à la fois un rayonnement du Beau éternel et le plus beau sacrifice que l'humanité ait présenté à Dieu. On voit, aujourd'hui encore, les grâces d'une atmosphère religieuse auréoler le temple délaissé par la déesse et par son peuple et nous baigner d'une inouïe joie spirituelle. Ce caractère à la fois numineux et sacrificiel distingue l'Art classique de la copie qu'en donne la Haute-Renaissance, celle-ci ne présentant plus, dans ses belles lignes, qu'une apothéose de l'élément humain. Le Beau y est devenu l'idole qu'on adore pour elle-même, un phénomène imperméable.

II b. — *Emanations mystiques.* — Et d'abord les émanations *artistiques* du sentiment mystique. De même que la contemplation esthétique peut éveiller les facultés affectives de l'âme, l'affectivité religieuse peut susciter l'Art cultuel. Il est même des phénomènes artistiques qui furent à la fois le germe et le fruit de la

(509) *Elie Faure:* Hist. de l'Art, 1909, I, p. 134.

religiosité mystique: inspirée par la mystique, la gothique en a, d'autre part, favorisé aussi l'épanouissement. Ne retenons maintenant que ce fait, *que le désir mystique cherche spontanément une expression artistique* (510), dont l'adaptation cultuelle n'est d'ailleurs pas toujours aisée.

C'est d'abord l'*imagination* qui appelle l'Art à l'aide des aspirations mystiques. Elle rêve d'un escalier majestueux sur lequel ses passions monteront, de degré en degré, jusqu'au trône de l'Eternel. L'artiste mystique ne tentera pas seulement cette ascension, mais il essaiera d'en donner une figuration. Cependant, une sourde inquiétude le travaille. Il s'épuise à vouloir dire le verbe qui bouillonne dans son coeur, ou à tracer l'image qui hante son esprit. Il sent plus douloureusement encore son impuissance, quand il s'agit de donner une application cultuelle à ses intuitions à la fois mystiques et artistiques. Le culte, étant « à la fois figuration et communication d'une donnée spirituelle » (511), l'oeuvre d'art qui veut être cultuelle, doit pouvoir exprimer les aspirations non seulement du créateur, mais aussi des contemplateurs et de la collectivité. Il s'agit donc d'adapter le fruit des élaborations intimes de l'artiste mystique aux besoins des croyants qui demandent à s'élever, eux aussi, sur les ailes de l'imagination, dans le monde de la beauté cultuelle qui est le parvis de la beauté éternelle. Mais l'individualisme de l'artiste mystique sera-t-il capable de représenter leurs désirs individuels, voire même leurs aspirations communes vers l'infini?

Il est une seconde raison pour laquelle l'affectivité mystique réclame une atmosphère artistique pour le culte. C'est le *besoin d'aimer*. Nous ne partageons pas l'opinion de Kant qui n'admet le Beau que libre de toute finalité. L'amour, désir vital, est plus ou moins présent au fond des principales émotions esthétiques. « L'Art est pour une notable partie une transformation de l'amour, c. à d. d'un des désirs les plus fondamentaux de l'être » (512). Lorsque l'âme humaine est possédée d'un sentiment profond, elle cherche instinctivement dans l'Art et surtout dans le chant un moyen de l'exhaler: « cantare amantis est ». Le désir mystique qui, dans ses profondeurs, est « amor dei », se projettera donc sur l'Art cultuel. Ses appétences le pousseront peut-être au-delà de tout

---

(510) *H. Delacroix:* Psychologie de l'Art. 1927, p. 74: «La création artistique ressemble par certains de ses aspects à la contemplation mystique qui peut aller, elle aussi, de l'oraison confuse à des visions précises. »

(511) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. éd. Frerichs, 1850, p. 75: « mitteilende Darstellung u. darstellende Mitteilung».

(512) *Guyau:* Problèmes de l'esthétique contemporaine, 1905, p. 23.

ce qui est créature et images, au-delà des possibilités de l'Art, d'autant plus que les artistes eux-mêmes, les plus grands, les Michel-Ange et les Beethoven, quoique « désirant démesurément », n'aboutissent qu'à des réalisations qu'ils jugent incomplètes. Il est cependant des stades, où l'affectivité mystique se souviendra des ressources que lui offre l'Art cultuel. Il y aura toujours des âmes mystiques qui chercheront à embrasser l'objet de leur amour en se laissant porter par un morceau de Palestrina, ou bien en contemplant une Vierge du Pérugin.

Troisième mobile de l'art mystique: *La perspective d'une jouissance intime.* La « laetitia spiritualis » qui, selon S. Thomas d'Aqu. (513), dérive de l'amour qu'éveille le S. Esprit, inspire le chant liturgique, et le chant liturgique engendre la joie spirituelle. La joie est le coeur de l'expérience comme de l'initiation artistiques: c'est encore *l'initiateur* artistique qui, le premier, la ressent en voyant son pouvoir évocateur lentement aboutir à la forme. Ayant connu la souffrance de l'enfantement, il éprouvera de la joie à voir ses désirs mystiques s'épanouir en beauté. Cependant la joie n'est pas un état, mais un rythme vital. Aussi l'activité créatrice de l'artiste est à la fois « motrice et sensorielle » (513*). « L'inspiration est un choc... il y a rupture d'équilibre et réadaptation, systématisation nouvelle. Le rythme de la vie s'interrompt. Un rythme nouveau surgit... Ainsi un état affectif plus ou moins violent qui peut aller jusqu'à l'enthousiasme ou l'enivrement » (514). — Les *fidèles* de tempérament mystique suivront l'initiateur dans cette voie, car le désir religieux obéit, comme la création artistique, à un mouvement ascensionnel partant de l'inquiétude et aspirant à la fruitio. Ne surmonte-t-il pas, peu à peu, la dissémination de ses appétences pour tendre à l'unification de l'être et à l'union avec Dieu ? Artistique ou religieuse, la joie est un processus connexe aux fluctuations de l'âme. Dans la vie cultuelle l'affectivité religieuse demandera au dynanisme artistique de seconder son envolée vers des joies spirituelles de plus en plus intenses. Une atmosphère d'art environnera les symboles matériels dans lesquels la *mystique sensualiste* demandera à toucher l'objet de ses désirs. Il est vrai que l'excès de la passion religieuse menace parfois la spiritualité et la beauté simple de ces figurations artistiques. L'affectivité mystique aura, dans le domaine musical, recours aux excitants

(513) *A. Bielmeyer:* Sinn u. Wert des lit. Gesanges nach Th. v. Aqu. (Theologie u. Glaube, 1927. p. 226 s.).

(513*) *Müller-Freienfels:* Psychologie der Kunst, 1921-23.

(514) *H. Delacroix:* Psychologie de l'Art, 1927, p. 184.

du chromatisme; elle se grisera des effluves capiteux de la poésie amoureuse du Cantique des cantiques ou de la suavité d'hymnes mariolatriques; ou bien ce seront les brûlantes effusions de Zinzendorf, de Freylinghausen ou de C. Malan qui échaufferont l'atmosphère de quelque réunion de prière ou de quelque conventicule sectaire. « Voici un Kyrie qui devient une échappée vers l'infini. L'âme s'y engouffre, monte au long de la mélodie, éperdue d'être si haut, et c'est le vertige sur l'abîme incréé. Penchée sur l'insondable, elle est traversée d'effroi » (515). — D'autre part, il règne une atmosphère d'âpre beauté dans le « *culte mystique* »; afin de porter plus haut son élan, l'âme s'abstrait des prestiges de la vie terrestre et recherche une subtile jouissance précisément dans la simplicité la plus réduite, dans le vide, les ténèbres et le silence. Plotin (516) a consciemment établi le parallèle entre le processus de l'abstraction artistique et celui de l'ascèse mystique : « Rentre en toi-même..., si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure..., ne cesse pas de perfectionner ta statue..., quand rien d'étranger n'altérera plus la simplicité de ton essence intime..., alors regarde attentivement, car ce n'est que par l'oeil qui s'ouvre en toi, que tu peux apercevoir la Beauté suprême ». Les formes architecturales rigides, linéaires, crystallines sont l'expression artistique de cette mentalité. En Egypte, l'inflexible ligne droite d'une allée majestueuse puis de parois arides conduit implacablement vers la tombe et le jugement. Les figures efflanquées de la statuaire gothique aux plis hiératiques et aux lignes calligraphiques sont l'expression d'une piété qui, dans la sévérité des formes géométriques, cherche un refuge pour l'âme à la fois attirée par l'infinité métaphysique et affolée par l'imminence du divin. Autres exemples de l'abstraction mystique: S. Thomas d'Aqu. demande qu'on élimine autant que possible la musique instrumentale du culte, et la mystique cistercienne combat l'ornementation plastique du sanctuaire.

Rappelons, pour mémoire, les possibilités d'une *synthèse* artistique des effluves de l'atmosphère *sacrée* et de ceux de l'atmosphère purement *liturgique*. Qu'un seul exemple nous suffise. Dans sa fugue en mi-mineur, J. S. Bach développe d'abord, dans une construction impeccable, le motif de la fugue, puis, dans un interlude qui fait éclater le cadre rigoureux et mathématique de la fugue, il donne libre cours à son inquiétude et à sa passion; mais il se

---

(515) *C. Silve:* La cité des lampes, p. 83.

(516) *Plotin:* Ennéades, I, VI, 9.

réfugie de nouveau dans l'objectivité du thème, et finalement « la rigueur disciplinée et la liberté presque en révolte viennent comme se réconcilier dans l'admirable conclusion » (517).

## II. L'enveloppe temporelle.

L'enveloppe temporelle est une autre forme de l'atmosphère cultuelle. Transposée dans la sphère du culte, la piété naïve et individuelle se rattache aux catégories du temps. Ainsi ce qui, dans la religiosité intime, est un acte spontané, devient une habitude, une tradition. L'heure fait naître une atmosphère, que ce soit le matin ou le soir, le dimanche ou un jour de fête, la périodicité d'une pratique cultuelle ou une date solennelle.

Comme toute atmosphère, le temps contient une puissance unifiante. On peut même dire que c'est lui qui constitue de la manière la plus parfaite l'unité organique du culte. La forme cultuelle du temps, le cycle annuel, non seulement enveloppe et relie entre elles les parties du culte, mais, demeurant identique à lui-même, quoique se renouvelant sans cesse, il apparaît comme une unité suprême, résumant, dans le christianisme p. ex., les faits de l'histoire du salut en leur succession « depuis l'$\alpha$ de la Genèse jusqu'à l'$\omega$ de l'Apocalypse ».

L'atmosphère temporelle accueille, elle aussi, associe et souvent confond les deux tendances d'ordre pneumatique et d'ordre psychique, l'une descendante, l'autre ascendante. Nous distinguerons donc, là encore, d'une part le *temps sacré* et, en particulier, le jour et l'année du Seigneur, d'autre part le *temps liturgique*, un service chronologique institué pour la sanctification de la conscience religieuse, ou bien un sacrifice temporaire montant vers Dieu.

### a. Le temps sacré.

Il est bien compréhensible que les hommes aient songé à consacrer à Dieu le temps, puisque son cours incessant et jamais renouvelé postule l'idée d'une puissance éternelle qui, planant immuable au-dessus de son écoulement, conduit les mortels vers un dernier but, vers un perfectionnement ultime, situé au-delà de cette éphémérité. D'autre part, le temps, dans la sempiternelle identité de son circuit et dans la régularité de ses variations quo-

(517) *E. Vermeil:* Programme d'un récital d'orgues à S. Guillaume de Strasbourg (26 mai 1925).

tidiennes, lunaires et saisonnières, postule une plénitude supra temporelle vers laquelle tendent les promesses d'une vérité encor infiniment différenciée et une foi qui s'élève d'un plan de la révé lation à l'autre.

### *a. Le jour sacré.*

Peut-on dire d'un jour qu'il est sacré? Niant la « sacralité » de certaines époques, Luther abolit presque tous les jours de fêtes de l'ancienne Eglise. Il faut lui concéder que Dieu ne réserve pas la communication de ses grâces à certains jours : « chaque jour peut être une fête de Pâques ». Mais le spiritualisme subjectiviste va trop loin en prétendant que la disposition cultuelle du temps ne répond qu'à un besoin de la communauté. Dieu aussi ne dédaigne pas ce moyen pour s'y révéler; aussi un dimanche baigné de silence et de soleil est-il plus favorable pour nous faire ressentir sa présence qu'un jour de préoccupations profanes, et l'homme désigne avec raison comme sacrés les jours auxquels la présence divine lui paraît plus perceptible que d'ordinaire. — Le primitif discernait des manifestations divines dans certains *événements de la nature* se renouvelant, dans le temps, à intervalles réguliers, tels la naissance des brebis chez les nomades, les semailles et la moisson chez les agriculteurs. Aussi ces périodes furent-elles consacrées à la divinité qui était estimée se manifester dans ces événements en raison même de la régularité de leur rythme. (Gen. 8,22). En deuxième lieu, le *cours des astres* conduisait à la consécration de certaines époques. Dans le monde gréco-romain, ce sont les *planètes* qui donnent leurs noms aux jours de la semaine: « dies Solis, Lunae, Martis, Mercurii, Jovis, Veneris, Saturni », mais il est certain que, dans ces planètes elles-mêmes, les divinités sont censées être incarnées. Chez les Germains aussi, certains jours étaient consacrés à des dieux: le jeudi était celui de Thor, dieu du tonnerre, (Donnerstag), le vendredi celui de Freya (Freitag). Dans la littérature brahmanique et israélite il est fait mention de fêtes *lunaires*. (1. Sam. 20,8; Ez. 46,1 ss.; Nombres 28,11 ss.; Amos 8,4; 2. Rois 4,23; Osée 2,13; Es. 1,13 ss; 66,23). Certains savants (518) admettent que le sabbat lui-même aurait été primitivement une fête de pleine-lune, comme le « sabbatou » des Babyloniens (519). Les fêtes

---

(518) *Meinhold, Eissfeldt* (RGG), 2. éd.: Feste u. Feiern, p. 553.

(519) Mais «Sâ-pâ-tou» peut aussi signifier «jour de la conversion». D'autres objections dans l'article de *K. Budde:* Sabbath u. Woche, Chr. W., 1929, No 5-6.

*solaires* s'ajouteront peu à peu aux fêtes lunaires, avant tout celle du solstice et de l'équinoxe. En Perse, celle du N. An était une fête solaire. A l'époque hellénistique, Mithras était le dieu du soleil; le solstice d'hiver lui était consacré, jour que célébraient aussi les Germains (« Julfest »). Cette rencontre détermina plus tard la fixation de la Noël chrétienne. S. Justin Martyr désigne le dimanche comme le jour où la lumière fut, et comme le jour du soleil où « notre vie nous est apparue », dans la résurrection du Christ. Le Christ s'étant lui-même désigné comme la lumière du monde (Jean 8,12; 9,5), l'Eglise dut se défendre contre le reproche de célébrer un culte du soleil. Le nom de « Sonntag » est soigneusement évité dans les documents ecclésiastiques du M. A.

Il est donc des époques qui enveloppent l'homme d'une atmosphère sacrée. C'est surtout la fête qui rattache l'Eternel au temps. Dans toutes les religions, le *jour de fête* devient une forme institutionnelle. Détaché de la monotonie des rites réguliers, il s'entoure d'une atmosphère de joie ou de contrition et affecte une grande solennité. En *Israël*, les grandes fêtes, le Passah, celles des différentes prémices, celle de la grande expiation, celle des Tabernacles, celle du N. An avaient toutes, primitivement, plutôt une détermination liturgique et avant tout sacrificielle, qu'un caractère sacré. Mais à mesure qu'une nouvelle conception du salut effaçait leurs fins théurgiques et leur superposait la réminiscence historique des bienfaits de Yahvé, le Seigneur apparaissait comme le maître de la fête qui ne cesse de bénir son peuple. — L'état d'âme enthousiaste de la *primitive Eglise* se pliait difficilement à la contrainte d'un système de fêtes. Ce n'est que peu à peu qu'on distingua certains jours, sans d'abord les relier entre eux : le jour du Seigneur, la fête de Pâques, la fête de l'Epiphanie, des anniversaires de martyrs. Se rapprochant et se solidarisant, ces jours formèrent un cycle duquel sortit *l'année religieuse*.

Avant d'en parler, nous envisagerons le jour sacré dont la périodicité est la plus régulière et la plus répandue: le *sabbat juif* et le *dimanche chrétien*.

Peut-être la coutume du *sabbat* est-elle venue de Babylonie en Israël par l'intermédiaire des Cananéens. Cependant certains textes prophétiques (Ez. 20,12 ss; 22,8; 23,38; Cf. Es. 56, 1-7; 58,13; Jér. 17,19-27) semblent désigner la célébration du sabbat comme une coutume qui distinguait la vie israélite de celle des païens. M. Eerdmans estime (520) que le sabbat était le jour de repos des Kénites, tribu de forgerons, habitant le désert dans les

(520) Festschr. f. Karl Marti. *Eerdmans:* Vom A. T. 1925.

environs du Sinaï; et cette tribu en aurait transmis la tradition aux enfants d'Israël. Et M. Budde (521) admet, en s'appuyant sur le passage Amos 5,25.26, que ce culte du sabbat des Kénites et des Israélites s'effectuait au jour de la planète Saturne, considéré comme dies nefastus. En tout cas, dans les textes bibliques, le sabbat est le 7. jour de la semaine, indépendant des phases lunaires, un jour tabou, appartenant à Yahvé ou hanté par les démons, où l'on s'abstenait d'entreprendre n'importe quoi. C'était le jour que le Seigneur s'était déjà réservé, lorsqu'il créa le monde (Gen. 2,2 s) (522). La signification sociale du sabbat ne fait qu'en doubler l'essence sacrée. Celle-ci implique le repos de l'agriculteur, de ses esclaves et de son bétail (Ex. 16,27 ss. Nombres 15,32 ss; Ex. 23,12; 34,21; Deut 5,4). La loi du sabbat devint inexorable et casuistique, surtout après l'exil par les décrets d'Esdras et de Néhémie. On trouve chez Philon (523) une conception largement *religieuse:* puisque ce jour appartient au Seigneur, il convient de méditer sa Loi et de suivre la prédication. *Le sabbat est le jour sacré, parce que Dieu s'y révèle dans sa Parole.* On lit en effet, aujourd'hui encore, dans le culte sabbatique les 52 parties de la Loi, les paraches. Mais la conception rigoriste et ritualiste s'accentue de plus en plus; le Talmud va jusqu'à interdire 39 différentes occupations. Finalement, la piété juive a formellement divinisé le sabbat; il apparaît comme la fiancée qui vient visiter le bien-aimé. C'est ainsi que le glorifie un cantique du Rabbi Salomon Halevi Alkaby (1550) que les juifs chantent le vendredi soir au début du jour de fête. On y entonne dix fois le refrain: « Viens, ami, à la rencontre de la fiancée, nous accueillerons le sabbat » (524).

*Le dimanche.* — Il était le jour sacré dans le Mystère mithriaque et chez les Mandéens. Dans une liturgie mandéenne, le dimanche est désigné comme le jour « où on peut voir ce qu'on ne peut pas voir ailleurs ». Il est « la voix de l'eau vivante qui transforme l'eau trouble» (524*). Les Evangiles ne rattachent aucun événement de la vie de Jésus à un jour précis de la semaine, excepté les discussions sur le sabbat et la résurrection. Celle-ci se produisit le premier jour de la semaine (Math. 28,1; Marc 16,2; Luc 24,1; Jean 20,19). Dieu l'a consacré en y faisant resplendir sa gloire. Son éclat obscurcit l'importance du sabbat que les premiers

(521) *K. Budde:* Sabbath u. Woche, Chr. W., 1929, No 6, col. 266.

(522) Cette spéculation (Ex. 31, 12-15) a été développée par le code sacerdotal, mais pourrait avoir déjà figuré dans le décalogue éthique (Ex. 20).

(523) *Philon:* de specialibus legibus, II, 56 ss.

(524) *E. Schubert-Christaller:* Der Gottesd. d. Synagoge, 1927, p. 23.

(524*) Cf. *R. Reitzenstein:* Die Vorgeschichte der chr. Taufe, 1929, p. 144.

chrétiens avaient encore observé. Ils choisiront donc le dimanche pour y tenir leurs réunions cultuelles. Paul recommandait à ses Eglises au moins une assemblée cultuelle par semaine qui, célébrée vraisemblablement le premier jour de la semaine, semble avoir été calqué sur le modèle de la réunion synagogale du sabbat (cf. I. Cor. 16, 2; Actes 20,7) (525). Au début du 2. s., Pline, dans sa lettre à Trajan (526), relate que les chrétiens se réunissaient à jour fixe pour le culte de leur dieu. Tout en refoulant le sabbat, le jour sacré des chrétiens en adopta, de plus en plus, les formes et la contrainte. On l'appela le « jour du Seigneur » (Apoc. 1, 10, Didaché, lettres ignatiennes) « dominica dies ». Ce souvenir ressort mieux dans la coutume protestante que dans le culte catholique, où l'eucharistie, le fait essentiel qui consacre le temps, peut être célébrée, tous les jours. Aux yeux des protestants, ce jour est sacré, parce que Dieu s'y révèle par sa Parole et parce que ce jour commémore l'oeuvre de la Trinité : en ce jour Dieu créa la lumière, Christ est ressuscité et le S. Esprit se répandit sur la communauté de la Pentecôte. Des prières liturgiques et des cantiques demandent à Dieu de renouveler ce triple miracle pour le salut des âmes assemblées au culte. Ce n'est pas seulement cette spéculation dogmatique qui auréole d'une atmosphère numineuse le jour du Seigneur. Le motif du repos s'y ajoute et la paix du dernier sabbat plane sur lui. Sa silencieuse sérénité éveille la joie dans les coeurs et fait éclore des hymnes, quelquefois un peu trop sentimentales.

*Les Heures.* — *L'Eglise catholique* ne considère pas seulement certains jours comme sacrés, mais elle entend consacrer *chaque jour* (527). Cette consécration est, il est vrai, en premier lieu, une marque de piété subjective, un sacrifice régulier de la prière : « Il s'agit d'offrir à Dieu un incessant sacrifice de louanges » (Hébr. 13, 15). La conception objectiviste perce cependant dans l'assertion suivante d'une autorité catholique : « Tout temps a été sanctifié ici-bas par l'apparition du Fils de Dieu éternel dans ce monde. C'est pourquoi l'Eglise a son jour sacré » (528). Aussi de nombreux fidèles désirent-ils sanctifier leur journée en prenant

---

(525) *Bousset* (Kyrios Christos, 1921, p. 35), est d'avis que le dimanche n'a aucun rapport avec la tradition de la résurrection du Christ. *Gunkel* (Zum rel. gesch. Verständnis des N. T., 1903, p. 79) admet qu'en Orient la commémoration de la résurrection de dieux morts était fixée au 1er jour de la semaine avant la fixation du jour de la résurrection du Christ. *Clemen* ne partage pas cet avis.

(526) Epist. X, 96.

(527) «Weihe des Tages». Ecclesia orans, Maria Laach, 1926, p. 235 ss.

(528) Betende Kirche, 1926, p. 237.

part au divin sacrifice. — Il y a en outre l'office des « *Heures* ». La lecture des psaumes qui est un des éléments principaux de cet office, et celle d'autres passages bibliques peuvent être conçues comme une révélation divine ; les différentes « Heures » permettent à Dieu de se manifester selon les besoins et les symboles du moment. Dans les ténèbres de l'office des « Matines » les mystères de Dieu se dévoilent en paroles profondes (529). Dans le silence de la nuit qui enveloppe les « Complies », reluira un reflet de l'éternité. L'aurore empourpre les « Laudes » et « une hymne salue l'apparition de celui qui est la vraie aurore » (530). Le soleil, se levant comme un héros, figure le Christ sortant du tombeau. Enfin, dans le cantique de Zacharie, le Christ apparaît encore comme « le soleil levant qui nous a visités d'en haut » (Luc 1, 78), etc... Dieu se révélant ainsi dans leurs lectures et leurs hymnes, on peut affirmer que les « *Heures* » sont sacrées.

### β. *L'année sacrée.*

En *Israël,* les années sabbatiques étaient un temps de repos pour la terre et la végétation ; l'année du jubilé marquait cette même intention, elle était une période sacrée : « Vous regarderez, est-il dit (Lev. 25, 12), le jubilé comme une chose sainte ». Quant au cycle *chrétien,* on l'appelle l'année religieuse (sacrée) ou l'année ecclésiastique (liturgique) ; les deux termes nous offrent les deux aspects du complexe temporel. *L'année religieuse* est celle dans laquelle Dieu se révèle ; le message du salut qu'il adresse aux croyants, se développe dans le temps ; les différentes fêtes en sont les étapes. D'autre part, la désignation : *année ecclésiastique* se rapporte à cette même enveloppe temporelle en tant qu'elle répartit les offrandes spirituelles de l'Eglise selon les époques de l'année ou qu'elle traduit les différents états de conscience des croyants au cours des différentes fêtes. La *fête de Pâques* a été la pierre angulaire de l'année religieuse. L'événement de la résurrection se renouvelle chaque année non symboliquement, mais en une réalité impressionnante. Le cri de joie de l'Eglise d'Orient: « Christ est ressuscité ! il est véritablement ressuscité ! », est l'annonce non d'un fait historique, mais d'une révélation dont les assemblées sont les témoins actuels et enthousiastes. Temps sacré, Pâques est rempli de présence divine ; le baptême, dans l'ancienne Eglise, coïncidant avec Pâques, plaçait les néophytes dans la communion

(529) Betende Kirche, p. 249.
(530) ibid., p. 250.

du Seigneur mort et ressuscité. Peu à peu, cette fête devint le point de mire d'autres fêtes commémorant les oeuvres rédemptrices du Christ et du S. Esprit. Vendredi-Saint, Jeudi-Saint, Dimanche des Rameaux d'une part, Ascension et Pentecôte d'autre part, formèrent la couronne de la fête centrale; le cycle de Pâques, comprend les 40 jours du carême (quadragesima) et les 50 jours (pentecosté) de joie pascale. Un peu plus tard et en partie parallèlement un autre cycle commémorant la venue du salut se constitue, celui de *Noël* avec la ceinture de l'Avent et de l'Epiphanie. Tandis que Pâques se servait d'un paradigme juif, Noël est une fête d'origine spécifiquement chrétienne qui pourtant, en Germanie, s'agrégea des éléments païens. Une atmosphère rayonne autour de ces fêtes. Dans *l'Eglise catholique* les textes de la Liturgie eucharistique qui confère de la réalité au message des différentes fêtes, en reflète l'atmosphère spéciale. Les couleurs liturgiques, le ton des mélodies, le choix des textes changent selon l'époque. L'année vit d'une vie transcendante, elle rend vivantes et présentes les phases de la rédemption. L'année religieuse prime toutes les autres affectations du temps, les « Heures » et les « Mois ». — Le *protestantisme* a, selon sa mentalité plus intellectualiste, inséré Noël, Pâques et Pentecôte dans un schéma dogmatique ; on y trouve la triple oeuvre de la Trinité : création, rédemption, sanctification, ou encore : la venue du salut, son accomplissement, sa perfection. Quoique cette conception doctrinale ne vive pas bien profondément dans la conscience protestante, et surtout dans la piété réformée, l'atmosphère sacrée qui entoure les grandes fêtes n'en est pas moins perceptible : c'est le Sauveur qui, chaque année, descend sur la terre à Noël. Les semaines de l'Avent figurent l'attente fiévreuse du Messie chez les Juifs, les pressentiments de la piété païenne et, d'autre part, la dernière venue du Sauveur à la fin des temps. La communauté prépare et orne la crèche pour y recevoir le roi nouveau-né. Une harmonie exquise s'établit entre la voix d'Esaïe qui annonce le mystère de la maternité virginale et l'Ave de l'ange de l'Annonciation. Noël invite les fidèles à contempler le mystère de l'incarnation. Le ciel s'abaisse sur la terre, le Verbe se fait chair : Joie dans le ciel et sur la terre! « C'est ici, chante Luther, que la lumière éternelle pénètre dans le monde et d'une splendeur nouvelle l'inonde ». L'atmosphère sacrée de Noël est chargée de révélations merveilleuses. D'autres éléments numineux imprègnent l'atmosphère du Vendredi-Saint, de Pâques et de la Pentecôte. Ce n'est pas seulement le prophète de Nazareth qui meurt sur la croix, c'est Dieu lui-même, qui, dans le sacrifice de son Fils unique, reconstitue l'oeuvre de la création corrompue par le péché du premier Adam. A Pâques, la vie divine se dégage mystérieu-

sement de l'étreinte de la mort. Le jour de l'Ascension est également dominé par une donnée métaphysique, car ce n'est pas seulement la dernière apparition du Christ ressuscité qu'on y commémore, c'est la rentrée du Fils dans le giron de la divinité qu'on y adore; la stupeur des disciples que nous représentent les anciens maîtres, s'explique par cette disjonction du temporel et du supratemporel. Enfin, la Pentecôte, la descente de l'Esprit, les flammes de feu, le vent de l'inspiration marquent l'irruption de l'éternel dans les cadres du temps. Si l'assemblée cultuelle ne parvient pas toujours à ressentir comme une réalité vivante les faits métaphysiques relatés par chacune des fêtes, les liturgies, les chants et les prières ne manquent pas de les mettre en évidence et d'en demander à Dieu le renouvellement dans le temps. Dans la mesure où les contenus éternels de l'année religieuse s'immanentent, la fête sera une entité sacrée et les âmes ouvertes aux révélations d'en-haut en saisiront l'atmosphère pneumatique.

### b. L'année liturgique.

La détermination temporelle du culte peut aussi être envisagée du point de vue de la piété et même de la magie ascensionnelles. Dans la sphère naturiste la fête avait avant tout une *destination théurgique.* La célébration des fêtes saisonnières avait, chez les primitifs, pour but de susciter l'action génératrice des pouvoirs supérieurs : le sacrifice du soma, la grande fête de la religion védique, se plaçait au début de la saison des pluies dont il était censé régler le développement utile. Les indigènes du Pérou célébraient une fête au moment où germait le maïs, et les « Thesmophories » en Attique, de même que les fêtes éleusiniennes, avaient lieu au moment de l'ensemencement, entreprises magiques qui devaient assurer le produit des semailles. Chez les Grecs et les Romains, des fêtes expiatoires avaient lieu après la moisson pour apaiser le courroux des divinités agraires dépouillées de leurs richesses (531).

Ce sont ensuite les *expériences religieuses* du sujet qui, en déterminant le temps, enveloppent la vie cultuelle d'une atmosphère spéciale. Si tant est que certaines données de la vie physique servent à la mensuration du temps : l'haleine dont la régularité permet de distinguer des segments temporels de durée égale, ou encore les travaux agricoles se renouvelant selon les saisons et à intervalles fixes, il n'est pas étonnant que des expériences spirituelles du sujet peu-

(531) *Edv. Lehmann:* RGG II, Art. Erscheinungswelt der Rel. (Heilige Zeiten).

vent, elles aussi, créer dans le culte une atmosphère temporelle. Ces fluides psychiques se confondront avec les émanations métaphysiques qui nimbent le temps sacré. Les sentiments qui font naître ces formes et dont elles se nourrissent et s'imprègnent, sont donc, là encore, en premier lieu *réactifs*. C'est p. ex. l'attente passionnée de la venue mystérieuse du Christ qui vibre dans l'air pendant les semaines de l'Avent. L'immense allégresse du peuple chrétien qui est la marque de la fête de Noël, est le reflet de la naissance du Messie. Si la contrition jette un voile sur le temps de la Passion, c'est parce que la mort du Sauveur, réalité éternellement actuelle, pousse le chrétien à se frapper la poitrine et à confesser : « C'est moi qui suis responsable de cette mort! » (532). Si, à Pâques, la chrétienté fait éclater son Alléluia et si l'optimisme d'une foi audacieuse s'oppose à toutes les obsessions d'une ambiance affligeante, c'est parce que Christ a brisé les chaînes de la mort. Au jour de l'Ascension tous les désirs des fidèles se tournent vers en-haut, parce qu'il est manifeste pour la foi que Christ, entré dans la gloire du Père, est assis à sa droite (Col. 3. 1). A Pentecôte, l'enthousiasme, l'esprit de témoignage, le sentiment de solidarité fraternelle montent des coeurs touchés par l'étincelle de l'Esprit. — L'atmosphère réactive de l'année liturgique se répandra aussi sur les époques soi-disant profanes et pénétrera *la vie tout entière* des chrétiens. Ils envisageront les choses éphémères avec les yeux de la foi et découvriront dans les apparences de ce monde des symboles d'un monde supérieur. Si Noël a fait naître en nous le Christ, nous pourrons, dans la suite, croître et parvenir à la mesure de la stature parfaite du Christ. Le rayonnement de la croix du Christ ne sanctifiera pas seulement pendant la semaine-sainte les souffrances du chrétien, mais projettera sa lumière dans tous ses deuils. La joie qu'éveille dans les coeurs la victoire du Seigneur, débordera le jour de Pâques; elle résistera aux injustices de la vie quotidienne et surmontera les frayeurs de la mort. L'illumination du jour de Pentecôte accompagnera dans les bas-fonds d'une vie tourmentée ou médiocre ceux que le S. Esprit marqua de son signe.

D'autre part, l'atmosphère des jours consacrés au culte est faite de tendances *spontanées*, sacrificielles ou mystiques. C'est, à Noël, le besoin d'orner la crêche de l'enfant Jésus avec les bergers de Béthléhem ; on offre, à l'époque de l'Epiphanie, le parfum de l'encens que les mages présentèrent au roi nouveau-né, ou, à Pâques, les aromates avec lesquels les deux Maries et Salomé se propo-

(532) « Ich, ich u. meine Sünden..., die haben dir erreget das Elend, das dich schläget. » (Paul Gerhardt).

saient d'embaumer le cadavre de leur maître ; sans allégorie, ce sera l'oblation précieuse de l'âme joyeuse ou du coeur contrit. La volonté d'honorer Dieu à date régulière s'est affirmée en Israël. Le lundi et le jeudi étaient des jours de *jeûne* chez les Juifs (Luc 18,12) ; dans l'Eglise, les jeûnes du mercredi et du vendredi furent substitués aux jeûnes juifs (533) et portés à un degré spécial de rigueur dans les semaines des Quatre-Temps. Les *vigiles,* assemblées de nuit qui, primitivement, précédaient la liturgie commune du dimanche, étaient un service de parole (lectures, homélies, chants) et peuvent être considérées comme un hommage présenté à Dieu. Dans la plus solennelle, la vigile pascale, on n'appelle pas seulement la bénédiction divine sur le feu nouveau et sur le cierge, mais aux grâces qui descendent («O beata nox... nox, in qua terrenis caelestia junguntur »), s'ajoute le sacrifice épénique qui, dans l' « Exultet », prend des accents pathétiques : « in hujus noctis gratia suspice, sancte Pater, incensi hujus sacrificium vespertinum, quod tibi sacrosancta reddit Ecclesia ». L'observation rigoureuse du sabbat ou du dimanche anglais (534) est également un sacrifice offert à Dieu. On discernera même — note mystique — le désir ardent de s'unir à Dieu dans les coutumes du sabbat juif, dans la joie intime dont la famille salue la venue du sabbat et en jouit intimement. Les effluves ascendants de coeurs pieux enveloppent le temps cultuel d'une fine atmosphère de paix, de beauté ou d'allégresse.

## III. L'enveloppe spaciale du culte.

Ce n'est pas le lieu de culte comme tel qui forme l'objet de cette dernière étude, ni les formes qu'il peut affecter, ni les objets qu'il peut contenir. Nous parlons de l'espace en tant qu'élément de l'atmosphère cultuelle. Si l'idée religieuse a besoin de formes, dès qu'elle s'incarne dans le culte, elle ne pourra pas se passer de la forme spaciale qui, elle, environne toutes les autres et leur confère du relief. Cette forme variera cependant à l'infini, selon le

---

(533) *Didaché,* 8, 1; *Pastor Hermae* Simil. V. 1. («stations»). Cf. *L. Duchesne:* Origines du culte chrétien, 1925, 241.

(534) Selon *W. Thomas* (Der Sonntag im früheren M. A.), l'observation sévère du dimanche anglais ne serait pas d'origine puritaine, mais remonterait à une tradition de l'Irlande médiévale; elle ne reposerait donc aucunément sur la législation mosaïque et le 4. commandement, mais sur la crainte magique d'un jour tabou, telle qu'on la retrouve souvent dans l'histoire des religions.

contenu religieux qu'elle renferme ou traduit. Le fait de la présence divine et, d'autre part, le besoin des âmes soit individuelles, soit associées en Eglises ; l'idée du divin qui inspire la congrégation ou le genre de piété que professent ses membres, réclament des modalités spaciales variées. La crypte de S. Victor à Marseille dénote une autre conception de Dieu que la gigantesque basilique de S. Sophie. L'Eglise cath. rom. qui concentre son culte dans le sacrifice eucharistique, organise l'espace autrement que la communauté protestante qui attend la réalisation des fins cultuelles de l'annonce de la Parole. Le vaste parvis bouddhiste révèle un autre type de religiosité que la chambre basse de la secte adventiste ou que la caverne qui ne réunit que quelques initiés du Mystère mithriaque. Une dernière fois nous ferons notre discrimination habituelle, en distinguant les attributions sacrées et les fonctions liturgiques de l'atmosphère spaciale.

### a. L'espace sacré.

#### α. *La consécration de l'espace.*

On appellera sacré un lieu qui sera conforme à l'essence d'un dieu, à ses intentions, à ses besoins, à son action, à son message. Dieu peut se révéler n'importe où, mais, dans l'intérêt même des hommes, il leur donne rendez-vous à des endroits précis. Les hommes ont, dans les anciens temps, recherché la divinité d'abord dans la nature, sous la voûte céleste, sur quelque montagne, au bord d'une source, auprès d'une pierre qui leur était désignée par la foudre ou dans un rêve. Il y a donc une enclave délimitée dans l'espace infini, un district auquel la présence de Dieu est censée être liée (Gen 28, 16. 17). Le côté droit est plus sacré que le côté gauche, l'Orient plus que l'Occident. Les terres cultivées passent pour être plus divines que la steppe; les chemins sont, en Grèce, placés sous la tutelle de Hermès; la maison et le foyer deviennent des lieux sacrés, entourés d'une clôture que protège Zeus Herkios. Ces endroits, siège, trône, résidence du dieu, sont tabous et excluent ce qui est profane. Ce sont des centres de puissance, des « laboratoires d'énergies universelles» (535), chargés de mana, souvent orientés, comme Karnak en Egypte, selon des lois astrologiques. Leur sens cosmique (536) perce encore dans le fait qu'à Babylone on chantait des hymnes glorifiant la création, quand on consacrait

(535) *Edv. Lehmann:* RGG, 1910, I, p. 583.
(536) *v. d. Leeuw:* Einf. in d. Phaenom. d. Rel., 1925, p. 10.

un temple et que le rituel cath. rom. pour la consécration d'une église prescrit le chant du Ps. 24 qui magnifie l'oeuvre créatrice de Dieu. Les hommes ne s'approcheront de ce saint lieu qu'avec crainte, en observant les précautions voulues (Ex. 3, 5), en quittant leurs souliers, en se prosternant, en se signant d'eau bénite ou en se découvrant. — Ce n'est pas l'homme qui consacre un endroit, c'est Dieu seul ; l'homme ne peut que s'ouvrir par la foi à cette manifestation de la présence divine (2. Sam. 24, 16) et, s'il construit un temple, il en fera, intuitivement et selon les indications de la divinité, un transparent de la grâce, afin de permettre à Dieu de s'en servir comme d'un symbole. Toujours est-il que, de tout temps, les hommes se sentirent attirés vers les sanctuaires par le désir de communier d'une manière certaine avec le dieu invisible, maintenant localisé. Ce lieu où règne la puissance divine, servira d'asile, et seront intangibles même les animaux et les plantes qui s'y trouveront.

La présence de Dieu consacre le lieu de *différentes façons.* Les animistes admettent que certaines régions : des hauteurs, le désert (Matth. 4, 1 Mac. 6, 31) des arbres (Gen. 12,6) des sources (Gen. 14, 7) sont hantées par des esprits. D'autres reconnaissent au divin une réalité substantielle qui, sous forme d'images ou de quelque objet de sainteté, confère sa « sacralité » à l'endroit qui la renferme. L'arche de Yahvé, coffre à l'usage des processions cultuelles (Ps. 132), contenait primitivement un êfôd qui était probablement une représentation cananéenne d'un taureau, plus tard des idoles de pierre, ancien symbole précananéen de Yahvé que l'on désigna comme tables de la Loi pour donner une signification spiritualiste à ce fétiche. Le contenu du coffre d'abord, ensuite l'arche elle-même étaient le signe matériel de la présence réelle du dieu d'Israël. Salomon l'avait introduit dans le nouveau temple (537). L'Eglise catholique enseigne la réalité à la fois matérielle et spirituelle de la présence divine dans l'hostie. Le lieu de culte catholique est donc en premier lieu une demeure de Dieu qui, dans le sacrifice eucharistique ou dans le tabernacle, est présent dans les espèces (537*). Les Eglises protestantes éprouvent la présence divine dans la Parole ou dans la solidarité des chrétiens assemblés au nom du Christ (Math. 18, 20). « Quand même, dit Luther, on prêcherait sous un tilleul... ce lieu serait appelé... résidence de Dieu... car la Parole de Dieu rend un endroit sacré et en

(537*) *S. Mowinckel:* A quel moment le culte de Yahvé a-t-il renoncé aux images? Rev. d'Hist. et de Philos. rel. (Strasbourg), 1929, No 3.

(537) *Eisenhofer:* Grundr. d. Kath. Lit., 1926, p. 73.

fait une... maison de Dieu » (538). Est-ce à dire qu'en dehors du culte de parole et sans assemblée, le temple protestant n'a aucun caractère sacré ? Il nous semble que la disposition architectonique du sanctuaire, les versets inscrits sur le mur, les images, la chaire, la table de communion, le crucifix peuvent être un message divin ; et même les seuls souvenirs intimes qui se rattachent à ces murs, peuvent placer le croyant en face de l'Eternel. Cette « sacralité » est difficilement saisissable, elle n'est pas elle-même encore cultuelle ; il règne pourtant dans le sanctuaire une atmosphère numineuse qui, comme d'autres phénomènes, peut s'évaporer ou peut s'épaissir. Si elle est imperméable à l'Esprit, le lieu de culte se substitue à la divinité et concentre sur lui toutes les vénérations. C'est ainsi qu'à Rome le foyer (ἑστία) et le feu sacré qu'on entretenait nuit et jour dans le temple de Vesta, s'identifiaient avec la déesse elle-même. « Si le feu s'éteignait, c'était un dieu qui cessait d'être » (539). Pour Israël aussi, le temple était devenu, sans qu'on s'en rendît compte, une puissance mystique, une idole monumentale. Jésus a voulu rétablir la perméabilité de l'atmosphère sacrée en affirmant que « celui qui jure par le temple, jure par celui qui l'habite » (Math. 23, 21).

Le lieu consacré par la présence divine demande à être *circonscrit* et protégé contre l'irruption des puissances profanes. On érige une ceinture de pierres sur le mont Ebal (Deut 27, 4), on entoure d'un sillon l'autel védique. Enfin on offre à la divinité une demeure à l'instar des domiciles humains. Chez les Japonais shintoïstes le temple est une simple maison. A Rome, le dieu qui habitait le foyer domestique, renonce à la tutelle de la famille et se place sous celle de la cité ; la cella s'élargit ; mais le foyer placé à l'entrée du sanctuaire cesse d'être le dieu et descend au rang d'autel du dieu (540). Ce ne sont pas, cependant, les murs et les pierres du temple ou les objets qu'il contient, qui lui confèrent le caractère sacré, mais l'air qui le remplit. Ainsi, après que les sacrificateurs eurent porté l'arche à sa place dans le temple de Salomon, « la nuée remplit la maison de l'Eternel; les sacrificateurs ne purent pas y rester,... car la gloire de l'Eternel remplissait la maison... » (1 Rois 8, 10-11). Des villes entières : Jérusalem, La Mecque, Rome, Bénarès sont estimées être des lieux sacrés dont le seul accès promet des grâces aux innombrables pèlerins. On a relevé et catalogué, pour la seule ville de Rome, 557 églises érigées depuis

(538) Ed. d'E. 16, 171.

(539) *Fustel de Coulanges:* La cité antique o. c., p. 15—30.

(540) *Fustel de Coulanges:* La cité antique 1898, 16 éd., p. 142.

le temps du christianisme primitif jusqu'au commencement du 15e s. (541).

Pour être voués à la divinité, ces espaces cultuels demandent à être consacrés. La *consécration d'un temple* consistait primitivement en une oeuvre de délimitation, d'exorcisation et de bénédiction. Le transfert de l'arche dans le temple salomonien constitua sa consécration (1 Rois 8). Après l'exil, une fête de la dédicace fut instituée pour commémorer la purification du temple (1 Macc. 4, 36 ss. ; 2 Macc. 10, 6. 33). On consacra de même, dès après Constantin, des églises chrétiennes profanées pendant les persécutions. Le rite consistait en une onction et en une bénédiction de l'autel chargé de reliques. Plus tard, les cérémonies de la pose de la première pierre et de la dédicace furent réservées à l'évêque. Des prières demandent à Dieu qu'il veuille habiter le sanctuaire : « accorde-nous que cette maison soit très vénérable par ton inhabitation ». Mais ce n'est pas seulement l'espace comme tel qui est sanctifié. Les pierres, le seuil, les portes qui, primitivement, ne sont qu'une enceinte du temple, les images et les autres objets qui n'en étaient que le décor, demandent à être consacrés, eux aussi, pour remplir leurs fonctions protectrices ou sacrificielles, avant tout l'autel. On les enduit donc d'huile ou on fait des libations sur eux. — La *pratique protestante* est définie dans le discours dont Luther accompagna la consécration de l'église de Torgau (5 oct. 1544) : « pour consacrer la nouvelle église, il faut commencer par écouter et par accomplir la Parole de Dieu, ce qui est la vraie eau bénite »..., et « il faut invoquer Dieu dans la prière, ce qui est l'encens ». Là encore, la maison est sacrée, parce que les essences de la Parole garantissent la présence de l'Eternel. Que le sanctuaire soit la demeure exclusive de Dieu, inabordable comme le sanctissimum de Jérusalem ou la cella du temple antique, ou qu'il ne soit accessible pour les croyants que dans certaines parties, les autres étant réservées à la divinité, comme dans les Eglises catholiques, ou qu'il soit, comme chez les protestants, le lieu de rendez-vous de Dieu et de la communauté, c'est toujours la présence réelle de Dieu qui consacre l'atmosphère cultuelle.

### β. *Les formes de l'espace sacré.*

L'édifice appelé à représenter par ses expressions le spiritus loci, devient une image de cet esprit. De même que l'homme en créant son habitation — tente, case, maison ou palais — forme sa

(541) *Chr. Huelsen:* Le chiese di Roma nel medio evo, 1927.

coquille selon ses besoins et ses moeurs, ainsi la puissance supérieure façonnera, selon ses besoins et selon sa nature, l'enveloppe de bois, de toile ou de pierre qui lui sert de sanctuaire, et le dieu sera maître chez lui. Un temple peut être pour des hommes un lieu de réunion, un but de pèlerinage, un asile, mais la maison de Dieu ne sera jamais un lieu d'habitation pour des hommes. Les apparences numineuses que revêt l'espace, reflètent donc l'essence divine. Nous en distinguerons les reflets suivants : la *sublimité*, la *puissance*, l'*éternité*, la *sincérité*, l'*amour*, le *mystère*.

La *sublimité*. — La majesté divine exige un espace sacré de grande allure. L'Inde, l'Egypte, la Chine ont tenté de représenter, par un grandiose aménagement de l'espace, l'essence de celui qui est sans limites ni contours. On a fait du paysage un élément d'architecture sacrée ; une esthétique métaphysique donne aux sanctuaires d'immenses parvis. En Chine, on les situe dans le vide de plaines sans bornes dont les lignes longitudinales évoquent une vision d'immensité cosmique. L'homme y disparaît et s'y fond dans l'Un. Cet instinct numineux a fait naître la mosquée mahométane qui, primitivement, n'était pas couronnée d'une coupole, mais son parvis surélevé et large symbolisait la majesté de Dieu. Tels le Dschun a Masdchid à Delhi (542). La coupole, image de la voûte céleste, sera d'ailleurs elle-même symbole de la sublimité divine. Celle de S. Sophie s'enfle si prodigieusement en hauteur et en largeur, elle est si aérienne grâce aux ouvertures qui percent de lumière la base de son pourtour, qu'elle semble, selon le mot de Procope (543), moins reposer sur la maçonnerie, qu'être « suspendue par une chaîne d'or au haut du ciel ». C'est le ciel qui semble s'abaisser sur la terre et aspirer notre âme. Au 16e s., S. Charles Borromée ordonna qu'on bâtît les églises sur un lieu élevé selon une coutume ancienne, souvent oubliée. En tout cas, quelques marches doivent élever les sanctuaires, les chapelles baptismales et les autels au-dessus du niveau du sol (544). Alors même qu'une extension de l'espace sacré n'est pas réalisable, le sanctuaire dépassera toujours les mesures habituelles de la vie humaine. N'y a-t-il pas quelque chose d'insensé et même de blasphématoire dans le

(542) Cf. *R. Otto:* Aufs. das Numin. betr. 1923, p. 108.

(543) Cité par *Ch. Diehl:* L'art chrétien primitif et l'art byzantin, 1928, p. 23.

(544) *S. Caroli Borromaei:* Instructionum fabricae ecclesiasticae lib. I. c. 1. «de situ ecclesiae». De célèbres églises baroques se dressent en effet sur des hauteurs: Melk, Madonna di S. Luca pr. de Bologne, Maria Plain pr. de Salzbourg.

fait que, dans le Nouveau-Monde, certaines églises de dimensions habituelles se voient écrasées par le voisinage de gratte-ciel, comme p. ex. l'église de la Trinité dans Broadway ?

La disposition du lieu sacré témoigne ensuite de la *puissance* de Dieu et ce sera non plus la sublimité « mathématique », mais la sublimité « dynamique » (545) qui s'exprimera dans ses formes. On découvrira dans le temple grec p. ex. la force vitale qui pénètre toutes choses. Goethe eut, en contemplant la cathédrale de Strasbourg, l'intuition de la puissance surnaturelle qui y agissait. Il l'appelle un « organisme de la nature transformée d'après le sens de la pierre » (546). Il en admirait la construction « sortie de terre comme une plante gigantesque », obéissant à une loi interne jusque dans ses détails. Il y voit quelque chose de démoniaque, une énigme, comme si l'on tirait le rideau de certains arrière-plans de notre vie, et il reconnaît que notre regard ne peut l'embrasser que jusqu'à certaines limites. Ce sont, en effet, les signes de cette merveilleuse puissance de l'espace sacré: il s'élargit, il prend de la profondeur et il ouvre à l'oeil des perspectives mobiles. Le monument s'ouvre, quand on marche et se ferme, quand on s'arrête ; ou encore, le caractère visuel de l'édifice se change en un caractère auditif, quand les rayons partant de l'autel s'effacent pour livrer passage aux sons qui nous viennent de la chaire. Cette fluctuation des phénomènes spatiaux n'est-elle pas un indice de la puissance divine qui s'en sert ? Pour la conscience catholique cette puissance qui imprègne l'atmosphère du sanctuaire, se communique non seulement aux fidèles, mais aux autels, aux images, aux cierges, aux moindres ustensiles et même au sol et aux pierres. C'est pourquoi on a, de tout temps, inséré les pierres d'anciens temples dans les parvis d'un nouveau sanctuaire «comme une espèce de levain» (547). Si les productions de l'art gothique sont, en premier lieu, une projection du désir mystique de l'homme, nous n'en méconnaîtrons pourtant pas l'inspiration d'en-haut et la poussée de vie divine qui continue à agir si puissamment dans l'envolée humaine vers l'infini. L'aspect de grandeur que revêt non seulement la cathédrale, mais la simple église de village, est un reflet de la puissance divine. Le clocher domine d'ordinaire les toits de l'endroit; aussi était-il au M. A. souvent le donjon où, en temps de guerre, se réfugiaient les

---

(545) *J. Kant:* Kritik der Urteilskraft, par. 23 ss.

(546) *Goethe:* Von deutscher Baukunst: «ein im Steinsinn umgeformtes Naturgebilde».

(547) *Edv. Lehmann:* RGG, 1910, II, p. 532.

habitants, le retranchement qui symbolisait la parole du psalmiste : « Dieu est mon fort ! » (Ps. 144, 2.) (548).

*L'éternité* de Dieu se créera également ses symboles spaciaux. Dans la maison de Dieu tout est solide ; tout est conçu en vue d'une longue durée. Les matériaux qu'on emploie, résistent aux intempéries; les assises qu'on pose, les moellons qu'on entasse, les piliers qu'on érige, sont taillés comme pour l'éternité (Mc. 13, 1). Songeons aux massives colonnes de l'église romane (S. Aurèle de Hirsau!). Alors même que la piété affective tend à alléger l'armature de la cathédrale, le souci de créer des oeuvres que l'action humaine ne modifiera plus, demeure. Cet instinct contrôle et limite l'essor gothique; il invente l'ogive qui n'est pas seulement plus svelte, mais aussi plus solide que le plein-cintre; les voûtes s'élevant de plus en plus, l'arc-boutant s'oppose à leur poussée. Plus l'imagination de l'homme s'échappe, plus la pensée immuable de Dieu crée des formes silencieuses, sûres d'elles, ramassées.

La fermeté imperturbable des monuments sacrés nous révèle une autre émanation de la nature divine qui remplit l'atmosphère spaciale du sanctuaire : la *sincérité*. Dieu n'est-il pas « le père des lumières chez lequel il n'y a ni changement, ni ombre de variation ? » (Jacques 1, 17) Son immutabilité et sa véracité vont de pair. C'est celle-ci que J. Ruskin cherchait dans les « Pierres de Venise » et qu'il n'a découverte qu'aux époques du M. A. mues par une piété fervente. Cette sincérité éclate dans les lois et les rapports architectoniques, dans la pureté des matériaux et dans la conscience avec laquelle ils sont travaillés. La sainteté du lieu, la proximité du numen divin, ne tolèrent ni l'indiscipline de l'ambition qui veut faire trop grand (549) ni les apparences trompeuses qui cachent la petitesse. Une flèche démesurément haute, un métal plaqué ou une statue de plâtre compromettent la sincérité convenant à l'atmosphère sacrée.

L'*amour divin* cherche également une expression spaciale adéquate. Différentes configurations du sanctuaire chrétien l'attestent: son *orientation* d'abord. C'est de l'Orient qu'en Christ nous est venue la lumière du salut. On dit que, sur la croix, Jésus regardait vers l'Occident dont il invitait les peuples à se tourner vers

---

(548) A Hunawihr (Haut-Rhin) et à Doerrenbach (Palatinat) on voit encore l'enceinte fortifiée qui entourait l'église. Dans le midi de la France, bien des églises (p. ex. S. Nazaire de Carcassonne) ont l'aspect de châteaux-forts. Le clocher de S. Lizier est couronné de créneaux.

(549) La voûte de la cathédrale de Beauvais plane à 48 m. au-dessus du sol. Jaloux de la cathédrale de Strasbourg, les bourgeois d'Ulm décidèrent

lui (549*). — Il y a ensuite comme symbole de l'amour rédempteur la *forme de la croix* qu'on donna au plan de l'église. — Enfin, l'église est identifiée au *Christ* en personne. Comme l'Eglise, l'église est le corps du Christ. Dans la liturgie qui accompagne la pose de la première pierre d'une église catholique, l'évêque chante en alternance avec le choeur : « la pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissent, est devenue la principale de l'angle ». (Ps. 118, 22 et ses parallèles évangéliques). Mais c'est surtout sur l'*autel* catholique que, dans le sacrifice de la messe, s'ouvre le ciel. L'autel est considéré comme le trône du Seigneur ou comme le chevet de sa tête; il est le pôle sacré de l'édifice, c'est là que, en Christ, l'amour de l'Eternel s'abaisse sur les croyants.

Les émanations du Dieu révélé créent une atmosphère radieuse et modèlent un cadre approprié à la finalité cultuelle. Cependant le Dieu caché exerce, lui aussi, un attrait sur les âmes. Le sanctuaire figure également le *mystère divin*. Dans les âges primitifs, la *caverne* abritait le lieu saint. Celle de Zeus sur le mont Ida en Crète remonte à des temps préhistoriques. Dans les grottes mithriaques de petits cénacles d'initiés recherchaient l'effroi ou les délices d'une communion intime avec le dieu. De nos jours encore, la Vierge apparaît dans une grotte à la bergère de Lourdes. Les ténèbres ou l'obscurité sont un signe atmosphérique du lieu, où l'on adore un « deus absconditus ». Dans le temple de Jérusalem un voile cache le sanctissimum où règne l'obscurité complète; la parole de consécration (1. Rois, 8, 12), telle que la traduction grecque l'a conservée (550), constate le fait paradoxal que « Dieu qui a placé le soleil au ciel, a, lui-même, déclaré habiter dans l'obscurité. ». La cella du temple grec était également plongée dans l'obscurité et on a expliqué la ceinture de colonnes autour du « naos » comme le cortège de l'humanité qui tourne indéfiniment autour du centre mystique du sanctuaire dont aucune raison ne sondera la nuit (551). L'atmosphère numineuse que trahissent les expressions spaciales des *catacombes* s'explique également par le mystère qui planait sur les cultes souterrains. On a noté ce qu'il y a d'irrégulier, de balbutiant dans les naïves inscriptions cata-

---

de construire pour la leur une nef qui eût pu recouvrir, comme un écrin, celle de leurs rivaux.

(549*) Il est vrai qu'on a retrouvé aussi des temples préchrétiens orientés. Cf. *J. Cuillandre:* La droite et la gauche dans l'orientation bretonne. Mélanges bretons offerts à M. J. Loth, 1927, p. 263.

(550) *H. Gressmann:* Heiligtümer Israels RGG II. p. 2051.

(551) *C. Horn:* Künstler, Kultus u. kultische Kunst, dans «Kunst u. Kirche », 1928, IV, p. 104.

combales et dans la façon dont elles sont disposées sur la surface du mur (552). On y a découvert une obscure impulsion divine: Dieu s'étant incorporé dans la volonté silencieusement conquérante de cette Eglise clandestine, l'harmonie, inhérente à la gaucherie de ces écritures enfantines, doit être un symbole transcendantal. — Les moines irlandais semblent avoir particulièrement affectionné les *cryptes ;* c'est là que se trouvaient les fonts baptismaux (Chartres, Tours, Nivelles, S. Gall) et que l'atmosphère sépulcrale symbolisait le baptême en la mort du Christ (Rom. 6, 3). Dans la suite, il s'est toujours trouvé des âmes pour lesquelles l'ombre de la crypte, de la chapelle, de l'église romane est un symbole numineux du mystère divin. Les Eglises catholiques ont cru devoir tenir compte du désir de Dieu de se soustraire à une clarté trompeuse. Déjà du temps de Justinien on érigea l'*iconostase* (553). En Occident, on suréleva le choeur dont la pénombre se perd dans l'invisible et on dressa le *jubé* derrière lequel se cachent les gages sensibles de la présence réelle de Dieu. Les *vitraux* confèrent également à l'espace une atmosphère pneumatique. Grâce à eux, la fenêtre n'encadre plus un vide et ne forme plus une ouverture. Cloison lumineuse, elle s'assimile aux parois et assure une belle unité au sanctuaire qui semble luire d'une clarté intense; d'autre part, la lumière naturelle, tamisée par les tons du vitrail et transfigurée par ses feux, rayonne comme d'une gloire surnaturelle.

Somme toute, ce que nous venons de dire du vitrail, s'applique à l'espace sacré en général: Il se ferme et il s'ouvre.

Il *se ferme* en se distinguant de la zone profane. Même les villes saintes ont une délimitation visible ; Rome est encerclée par ses basiliques suburbicaires ; La Mecque et Lhassa excluent et bannissent les infidèles par des lois sévères. Quant aux grands sanctuaires asiatiques, une balustrade monumentale, une terrasse, un escalier, un lac sacré ou un fleuve en marquent les limites. Un temple est une grandeur complète, fermée.

D'autre part, l'espace sacré *s'ouvre.* Il est un centre de ralliement. Trois fois par an les clans d'Israël envoyaient tous leurs mâles se présenter devant Yahvé (Ex. 34, 23). Frappé de crainte numineuse, le « profanum volgus » s'arrête d'abord au seuil du temple ou s'assemble autour des autels du parvis. Mais — premier stade — le temple s'entr'ouvre. Il y a une petite porte basse qui s'ouvre et qui permet aux médiateurs sacerdotaux de

---

(552) *O. Beyer:* Die Katakombenwelt, 1927, p. 48.

(553) K. *Holl:* Der Osten. Gesammelte Aufs. II. Die Entstehung der Bilderwand in der griech. Kirche, 1928.

pénétrer jusqu'au coeur même de la cella obscure. Ensuite — deuxième stade — le sanctuaire s'ouvre à la foule sous forme de basilique; trois portes monumentales sur le front et des portes latérales en offrent l'accès. L'abside, elle-même, s'ouvre comme pour embrasser la communauté (554) ; les bras du transept s'étendent et bénissent d'un large geste les croyants. Mais, une fois encore, le peuple, en voulant approcher Dieu, se bute; les « cancelli » ou les marches du choeur arrêtent l'élan des adorateurs. Dieu s'est retiré derrière l'autel, dans l'ἄδυτον. Enfin — *troisième stade* — le sanctuaire s'ouvre plus largement encore. La communauté des croyants évangéliques l'envahit dans toutes ses parties. Dieu, au lieu de se replier dans une enceinte réservée, demeure au milieu de la « congregatio credentium ». Et cette fois encore, le numen divin tend à se créer une nouvelle forme spaciale, s'adaptant à la nouvelle forme de sa révélation, une construction à plan central dont la rationalité risque, il est vrai, de compromettre la numinosité mystique qu'exige une maison de Dieu.

### γ. *Le sanctuaire protestant.*

Le type du sanctuaire protestant n'est pas encore réalisé. La *Réforme luthérienne* s'installa dans les églises catholiques et n'éprouva pas le besoin de tracer le plan du lieu de culte selon les lois de son expérience religieuse. Même les églises luthériennes construites au 16e s. s'inspirent du schéma catholique : une nef rectangulaire s'achève dans un choeur octogonal qui contient l'autel, tandis que la chaire est placée à la limite du choeur et de la nef (555). Seule la chapelle du château de Stuttgart offre une solution quelque peu originale : une abside contenant l'autel se détache du côté longitudinal de la nef, ce qui annonce un édifice central s'adaptant au message de la Parole (556). Joh. Val. Andreae fut le premier qui, en une vision prophétique, entrevit le sanctuaire protestant de l'avenir. Il en traça l'image suivante: forme circulaire, la chaire et l'autel au centre. Il prévit même des spectacles religieux se déroulant sur cet emplacement central. Une décoration

---

(554) A S. Denis, le demi-cercle du choeur s'élargit en 7 absides.

(555) Cf. *Nik. Müller:* Ueber d. deutsch-ev. K. Gebäude im Zeitalter der Ref., 1895, p. 27, 29.

(556) *C. Gurlitt* (Kunst u. Künstler am Vorabend d. Ref., p. 75) désigne les tribunes comme étant « le critère du temple protestant». Mais n'en trouve-t-on pas, dès le 13. s., à Orange et à Albi et, au 16. s., dans les églises construites par les Jésuites, p. ex., à Molsheim (Bas-Rhin)?

artistique et riche conviendrait, dit-il, à la maison de Dieu (557). Au début du 18e s., Léonard Christophe Sturm, l'un des premiers théoriciens de l'architecture ecclésiastique, recommandait, lui aussi, l'église centrale. — Les *réformés* s'affranchirent délibérément du type de l'église sacramentaire et créèrent ce qu'on a appelé le style huguenot dont le temple de Charenton fut le modèle souvent reproduit, p. ex. en Silésie réformée. — Mais ce n'est qu'au 19e s. qu'on entreprit de construire le temple de la parole. Après une tentative réactionnaire et romantique dans le « règlement d'Eisenach » de 1861, ce fut, sous l'influence de Sulze, le « programme de Wiesbade » qui, plus compréhensif, proclama les principes suivants : 1) « L'église est le lieu de réunion de la communauté recueillie en face de Dieu (« feiernde Gemeinde »). 2) Un espace uniforme sans choeur, ni nef embrassera la communauté. 3) L'autel se trouvera au centre de la communauté de façon que toutes les lignes visuelles se concentrent sur lui ; mais la chaire aura une importance au moins égale à celle de l'autel. L'orgue sera en regard de l'assemblée. » Quoiqu'on doive approuver le principe du sanctuaire central, les applications pratiques du programme de Wiesbade, p. ex. l'église réformée d'Osnabrück ou l'église Emmaüs de Berlin, ne nous contentent pas. En définitive, on n'y a envisagé que les besoins subjectifs de la communauté. Ce qui importe tout autant, c'est de communiquer à l'édifice la « sacralité » qui convient à une maison de Dieu. Si on ne réussit pas à ouvrir le sanctuaire à l'atmosphère transcendantale, on ne fera que bâtir un amphithéâtre ou une salle de conférence. On commence, tant parmi les théologiens que parmi les architectes, à ressentir ces nécessités. M. Otto dont les innovations cultuelles ont trouvé un certain retentissement, revient à l'abside de la basilique antique au fond de laquelle un vitrail en couleurs sombres fera ressortir en lettres d'or le nom de Dieu (558). Si Dieu est mystère, le regard du croyant doit pouvoir plonger dans une certaine profondeur spaciale ; si, d'autre part, Dieu se révèle, il peut exiger néanmoins que soit observée la distance qui le sépare de l'homme. S'il consent à entrer en communion avec la congrégation des croyants, il n'admet pourtant pas la promiscuité que suppose l'oratoire largement ouvert au peuple protestant. Peut-être M. Otto ne tient-il pourtant pas assez compte de ce que le sanctuaire est appelé à symboliser la Parole du Sei-

(557) *J. V. Andreae:* Reipublicae christianopol. descriptio. Strasbourg, 1619, p. 174 ss.

(558) *R. Otto:* Zur Erneuerung u. Ausgestalt. des Gottesd., 1925, p. 58, 99. Du côté des architectes, il faut signaler le livre suggestif de *O. Bartning:* Vom neuen Kirchbau, 1919.

gneur (Math. 18, 20): « ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ », ou, comme il est dit dans le cantique de Tersteegen : « Gott ist gegenwärtig... Gott ist in der Mitten ? » Le principe protestant réclame un édifice circulaire dont le centre architectonique soit aussi le point de mire cultuel. Tout en supprimant la dualité de l'édifice catholique et la prééminence du choeur, il s'agit donc de ne pas étouffer la numinosité de la maison de Dieu, ou, en d'autres termes : tout en sauvegardant le caractère sacré, l'édifice, par sa forme centrale, traduira le principe protestant de la solidarité religieuse d'une communauté assemblée autour de la Parole de Dieu. La Parole étant, selon la conception évangélique, un gage de la présence réelle de Dieu, elle déterminera aussi la disposition spaciale du sanctuaire. La chaire sera placée au centre. C'est ce qu'a proposé l'architecte Bähr pour la « Frauenkirche » de Dresde dans son premier projet (non adopté par la municipalité) (559). La disposition centrale n'exclut pas *l'abside* qui ne sera pas un coin réservé à la divinité, mais une profondeur où reposeront l'âme et les yeux, tandis que l'oreille sera tendue vers le message. On donnera à ce sanctuaire de la profondeur spaciale, dans le sens *horizontal* d'abord : de légers évasements qui ne détruiront pourtant pas la centralité du sanctuaire, un porche du côté de l'entrée principale et deux absides latérales — correspondront au choeur et confére-ront au plan la forme d'une croix grecque. Dans le sens *vertical :* une coupole par laquelle les regards se sentiront instinctivement attirés vers en-haut, couronnera l'intérieur. L'autel (ou la table) pourra être situé devant la chaire. Les Hautes-Eglises luthériennes ou anglicanes qui réclament la primordialité de l'autel, devraient logiquement le placer au centre de l'église, comme le célèbre architecte Schinkel le proposait dans son premier projet pour le dôme de Berlin. Mais la loi de l'hérédité liturgique, c. à d. la puissance de l'exemple catholique, les pousse à donner leur préférence à un maître-autel situé dans le fond du choeur. Dans l'église de Ludwigslust (Meklembourg), l'autel, dans l'abside, surplombe même la chaire placée au centre du sanctuaire. Les orgues dont l'aspect compliqué n'est guère reposant, pourraient être placées au-dessus de l'entrée, ce qui n'empêcherait pas d'assigner au choeur les « subsellia » de l'abside qui, dans l'antique basilique, étaient réser-

(559) Cf. *C. Horn:* Kultus u. Kunst, 1925, p. 69. *C. Horn:* RGG. 1929, III. p. 850 ss. Kirchenbau des Protest. Le plan cruciforme du projet de Bähr nous satisfait, de même la combinaison originale d'un choeur et d'un auditoire circulaire. Nous goûtons moins l'autel rococo, s'élevant, dans le fond de l'abside, au-dessus de la chaire et, lui-même, dominé par l'orgue et la tribune des chanteurs. Ce fond trop mouvementé neutralise la «sacralité» du choeur.

vés aux clercs; les chanteurs du choeur, en face de l'assistance, donneront la réplique aux cantiques de l'assemblée ou à la prière liturgique. — On remarque de nos jours une tendance à séparer le temple protestant en deux espaces, l'un destiné à l'adoration et aux sacrements (560), l'autre à l'édification et à la Parole (561), le premier considéré comme la maison de Dieu, le second comme celle de la communauté ou, selon une distinction faite par M. Niebergall qui, d'ailleurs, ne l'approuve pas, l'une réservée aux fonctions sacerdotales, l'autre aux fonctions prophétiques du liturge. Au 16e s. déjà, on se servait parfois du choeur pour la célébration des sacrements, de la nef pour la prédication. Est-il besoin de dire que cette division, à notre avis, ruine, elle aussi, l'unité du culte et méconnaît l'action de Dieu dans l'annonce de la Parole, en la subordonnant à l'action sacramentelle ? Autre conséquence de la « sacralité » du lieu : si l'église est la maison de Dieu, il est inadmissible qu'elle serve à des buts purement humains, fussent-ils même ecclésiastiques : assemblées synodales, conférences pastorales, élections presbytérales, voire même à des fins séculières, comme en Suisse, où les églises servent parfois à des festivals de musique et où on vit Jean Jaurès monter dans la chaire de la cathédrale de Bâle à l'occasion du congrès pacifiste de 1913. Si les églises se sont largement ouvertes au peuple, il faut pourtant ne pas oublier qu'elles lui étaient primitivement fermées et qu'aujourd'hui encore une ceinture invisible doit écarter de la maison de Dieu tout ce qui est profane.

### b. Les fonctions liturgiques de l'espace cultuel.

Les besoins cultuels et les aspirations religieuses du sujet et particulièrement du sujet collectif, déterminent également l'essence de l'atmosphère spaciale. Le sanctuaire, qui, en premier lieu, est maison de Dieu, est aussi le foyer spirituel de la communauté. Il exprime sa conscience. Il stimule ses puissances. Parlons donc de *l'opportunité pratique, des fonctions figuratives et de l'action excitative* de l'enveloppe spaciale du culte.

#### *α. L'opportunité pratique.*

I. — *La destination technique.* — Il faut un endroit où la communauté religieuse puisse se constituer. C'est ce que Joh.

(560) *Bunsen; P. Brathe:* «Altarraum» (dans: Theorie des ev. Kirchengebäudes, 1906). *O. Bartning:* o. c.: «Feierkirche»; *O. Mehl:* «Sakramentskirche» (dans: Das lit. Verh., 1927, p. 30.).

(561) «Predigtkirche».

Gerhard traite dans l'avant-dernier chapitre du loc. 22 sous le titre: « de circumstantia loci » (562). Attirée par la présence divine, l'assemblée se réunira autour du temple ou à l'intérieur du sanctuaire. Le *parvis* a pour but d'accueillir la multitude des adorateurs qui n'ont pas accès dans la sphère sacro-sainte; la *nef* est destinée à contenir l'assemblée et à l'abriter. Si la cella est exiguë, le parvis est étendu. Si la basilique est vaste, le parvis a peu d'importance. Ce ne sont donc pas uniquement les postulats de la divinité qui déterminent les apparences de l'espace cultuel, mais aussi les besoins de la congrégation cultuelle. Les desseins de Dieu peuvent se réaliser aussi bien à S. Pierre de Rome que dans une église missionnaire couverte de feuilles de palmiers au centre de l'Afrique ; identiquement peut-être, mais selon le nombre des fidèles qui s'y réunissent, ce sera un édifice énorme ou un modeste réduit. Spener n'était pas malheureux de voir retourner au culte catholique l'immense cathédrale de Strasbourg, après l'entrée solennelle de Louis XIV (563). — Et comme les dimensions, *l'aménagement* intérieur s'adapte aux besoins des croyants. Voici les bancs fixes qui permettent aux protestants de recueillir commodément un message divin (564); voici, dans la mosquée, des tapis orientés vers La Mecque sur lesquels se prosterneront les adhérents de Mahomet, et voici, dans l'église catholique, des confessionnaux devant lesquels les fidèles agenouillés déchargent leur conscience. L'acoustique jouera un rôle plus important dans un temple protestant que dans une église métropolitaine d'Orient. La basilique est oblongue pour recevoir une foule tournée vers un point particulièrement sacré. Le lieu de culte protestant est, en principe, concentrique, parce que l'assemblée se groupe autour du Seigneur qui est ἐν μέσῳ. Les « cubicula » des catacombes étaient cachés sous terre et les « mas » où se rencontraient les huguenots, étaient perdus dans le « Désert » ; quand, par contre, les hommes peuvent adorer en toute sécurité, leur temple se dresse fièrement au point culminant de l'endroit. L'espace cultuel s'étend donc ou se rétrécit. s'élève ou se tasse selon la « circumstantia » et selon les besoins de la congrégation religieuse.

II. — *La destination religieuse.* — On a pu dire, d'une façon trop unilatérale et subjectiviste, il est vrai, que la liturgie devait

---

(562) *J. Gerhard:* éd. Cotta 1770. vol. X, p. 421 ss.

(563) *Ph. J. Spener:* Bedenken II, 178; III, 521.

(564) Dans les églises S. Ulric et S. Anne d'Augsbourg, on avait même installé des sièges rotatifs, permettant de s'orienter tantôt vers la chaire, tantôt vers l'autel.

déterminer le programme architectural des églises (C. Gurlitt). L'espace cultuel s'adaptera, en effet, à des fins religieuses d'ordre subjectif.

*Le refuge.* — Et d'abord le sanctuaire offrira à l'âme un foyer et un asile. Les effluves de l'Esprit qui flottent dans l'air du sanctuaire, font espérer aux coeurs meurtris et aux âmes disséminées un endroit où la paix les enveloppera. Constatons, une fois encore, une réaction réciproque des deux courants qui traversent la vie cultuelle. La configuration du sanctuaire répondra à la fois aux valeurs numineuses de l'atmosphère spaciale et aux besoins subjectifs des croyants. L'église sera un lieu de recueillement ; ses formes « tranquilles » respireront la paix. C'est là qu'en temps de détresse les fidèles se pressent les uns contre les autres, comme en Orient, le troupeau, pendant les ardeurs du midi, se rassemble à l'ombre d'un figuier. Cela nous explique pourquoi, dans nos campagnes, les églises sont souvent bâties à l'écart des grandes routes, loin du marché et, symbole accessoire, entourées d'un autre lieu de repos, du cimetière. On a noté l'analogie de la musique et de l'architecture : « la figure du monument, dit P. Valéry, communique à l'âme l'émotion d'un accord inépuisable. »

*Le lieu de sacrifice* — Il est un autre besoin religieux de l'homme, lui aussi de nature réactive, celui de servir Dieu. Le lieu qui, par son atmosphère transcendantale, traduit les grâces divines, adoptera, par ailleurs, les formes aptes à l'action de grâces et au sacrifice. Dans toutes les religions il existe un symbole central dans lequel ces deux tendances se rencontrent : *l'autel.* En parlant de l'espace sacré, nous avons vu que l'autel était considéré comme le trône de l'Eternel, comme la table du Seigneur, comme sa crèche, comme son chevet et, dans l'Eglise d'Orient, comme son tombeau, ou encore comme le sarcophage des saints martyrs. Il est, d'autre part, le récipient des offrandes *humaines.* L'autel a occupé une place insigne dans les cultes de toutes les époques et du monde entier. Son érection précéda celle du temple. Lorsque la technique humaine remplaça le temple de la nature par un édifice, l'autel y demeura et y répandit l'atmosphère de sainteté qui émanait de lui. L'histoire du culte ne connaît aucun exemple d'un temple sans autel, la table eucharistique de l'Eglise réformée étant, elle aussi, un autel à sa manière. — La pierre sacrée, ointe d'huile, enduite de chaux (Deut. 27, 4) ou aspergée de sang, était-elle la forme primitive de l'autel ? Cela est douteux (565). Peut-être la natte sur

(565) Cf. G. *Stuhlfauth:* Art: Altar, RGG 1928 I, 229 s.; *W. Wundt:* Völker-Psych., II, 1, p. 225, est d'avis que la pierre sacrificielle devint non un

laquelle, en Egypte, on disposait les oblations alimentaires, en était-elle le prototype. Chez les enfants d'Israël, on rencontre la table de bois sur laquelle on exposait les pains de proposition (1. Rois 6, 20 ; 7, 48), ou le banc de pierre sur lequel on dépeçait la victime ; un roc (Jug. 6, 20 ; 13, 19), un entassement de pierres non taillées (Ex. 20, 24 ss), un bloc maçonné servaient à ces fins. Les fouilles de la mission américaine à Corinthe ont mis à jour le soubassement d'un autel très ancien, muni d'un tuyau souterrain. En visitant ces décombres, nous avons cru devoir y voir une conduite par laquelle le sang destiné aux divinités chthoniennes coulait dans la terre. En Egypte, on a trouvé des autels en forme de vases pour l'oblation de fleurs (566), en Assyrie des autels-candélabres dans lesquels on brûlait des parfums. — Les chrétiens de la Primitive Eglise ne connaissaient que la table servant aux agapes ; elle n'était pas destinée à recevoir des offrandes (1. Cor. 10, 21) ; ils n'avaient pas, d'ailleurs, abandonné le temple juif et ses autels. Mais lorsque l'eucharistie devint un sacrifice, l'autel réapparut dans le culte chrétien, s'y confondant avec la table eucharistique. L'autel chrétien ( θυσιαστήριον, τράπεζα, altare), table de bois, n'a pas adopté les formes de l'autel juif ou païen (βωμός, ara). La coutume occidentale de superposer un autel à la tombe des martyrs, fit naître une forme spécifique : dans les catacombes, la caisse contenant les reliques fut recouverte d'une planche destinée à recevoir les offrandes eucharistiques. C'est pourquoi, de nos jours encore, et même dans des églises protestantes, on rencontre des autels sous forme de sarcophages (567). Ces autels-tables disparurent à l'époque carlovingienne. Dans les églises d'Orient il n'y a *qu'un seul autel*, cette unité phénoménale correspondant à l'unité de Dieu, du Christ, de la communauté, de l'eucharistie et de l'évêque. Les Eglises protestantes n'admettent également qu'un autel. L'Eglise cath. rom. a institué des *autels latéraux* dont le nombre augmenta en correspondance avec celui des clercs et en raison des messes privées. *Le maître-autel* (altare princeps, authenticum, titularium, Hochaltar) conserve pourtant sa place privilégiée dans le choeur. « L'autel, dit le P. Braun dans son oeuvre monumentale (568), est le centre liturgique du lieu de culte catho-

autel, mais un fanal ou un obélisque convoquant les membres de l'association cultuelle.

(566) *Galling* (Der Altar in den Kulturen des alten Orients, 1924), examine les différentes formes de l'autel égyptien, l'autel en pierre, l'autel à degrés, l'autel-table, etc.

(567) *O. Beyer:* Die Katakombenwelt, 1927, p. 136, notes 49 u. 50.

(568) *Jos. Braun*, S. J.: Der christl. Altar in seiner gesch. Entwicklung, 2. vol. 1924.

lique, le point de mire de tous les actes cultuels qui s'y célèbrent. Il n'est pas étonnant qu'il soit paré selon sa situation insigne dans la vie cultuelle. » Nous ne décrirons pas les différents accessoires de l'autel catholique (baldaquin, « ciborium », « antipendium », retable, « predella »), ni son revêtement (nappe, corporal, « palla », « tabella secretarum », tabernacle). Les Eglises protestantes et, avant tout, les communautés réformées sont en général revenues à la table de la s. cène. Il est significatif que, dans la revision du C. P. B. anglican de 1552 (second Book of Edward VI), le mot « altar » est remplacé par celui de « table ». Pour Luther, l'autel n'a qu'une seule raison d'être, celle d'y célébrer la s. cène. Mais étant donné que le réformateur, comme pour d'autres traditions liturgiques, observa une large tolérance à l'égard de l'autel catholique (569), de nombreuses églises luthériennes ont conservé le maître-autel, privé pourtant du tabernacle, les retables protestants ne représentant que des images du Christ ou des scènes de l'histoire évangélique (Altarbild). Quoi qu'il en soit, l'autel protestant conserve sa signification sacrificielle. C'est là que la communauté, par l'office du liturge, présente à Dieu le sacrifice de ses louanges et de ses prières. C'est là qu'elle s'offre elle-même à Dieu. L'autel protestant répand, lui aussi, autour de lui une atmosphère de fine spiritualité.

Les sanctuaires comportent *d'autres éléments sacrificiels* appelés à exprimer la reconnaissance envers Dieu et à la magnifier. En Orient, la mosaïque couvre de sa splendeur l'indigence des murs de brique; en Italie la fresque, alternant avec des panneaux en marbre, s'adapte à la courbe de l'abside et forme avec la ciselure des chapiteaux, avec la richesse des étoffes et avec le flamboiement des orfèvreries un sacrifice unique et glorieux.

### β. *Les fonctions figuratives de l'atmosphère spaciale.*

L'atmosphère spaciale remplit son rôle liturgique en *traduisant la conscience religieuse* d'une collectivité et ses tendances ascendantes. Les illustres styles grec, byzantin, roman ou gothique ne sont pas seulement le langage significatif d'une époque ou d'une race, mais aussi l'expression d'une *piété typique* qui réclame une atmosphère spécifique. La croyance magique ou la mentalité sacrificielle, la nostalgie mystique ou la foi « prophétique », le sacramentalisme catholique ou le spiritualisme protestant, le subjectivisme piétiste ou la naïveté sentimentale du siècle des lumières se

(569) Cf. *G. Rietschel:* Lehrb. d. Lit. I, 1900, p. 140.

créent chacun son enveloppe. Mieux encore : *chaque nuance du sentiment religieux*, la crainte, la foi, le désir, la joie, se concrète dans un autre vêtement de bois, de pierre ou de métal. La foi exige des formes à la fois légères et résistantes, prenant leur essor et capables de porter un poids. La paix appelle des proportions harmonieuses. La joie demande une irradiation de couleurs. La crainte numineuse cherche la pénombre des voûtes. L'architecture est particulièrement qualifiée pour donner suite à ces appels de l'âme, parce qu'elle « use de moyens sensibles qui ne seront pas une copie de choses sensibles » et parce que c'est des lois qu'elle déduit directement les apparences qu'elle met en évidence ; aussi ses créations sont-elles mi-concrètes, mi-abstraites ou, autrement dit, leur beauté réside à la fois dans les formes phénoménales, dans les relations qui les relient entre elles, et dans l'atmosphère qui les environne. — Même les plus légères *déformations* de la foi se manifestent dans des variantes monumentales ; l'orgueil hiérarchique, le césaropapisme, le fanatisme propagandiste ; et n'est-ce pas trahir l'idéal évangélique que de ménager dans un temple des loges de cour, des stalles seigneuriales ou une tribune réservée au patron de l'église, telles qu'on les rencontre fréquemment dans les territoires luthériens ? Et s'il est inévitable que le style d'une époque soit influencé par des facteurs de culture générale, il est naturel que, dans les siècles d'affaissement religieux, des éléments de style profane non seulement s'ajoutent, mais se substituent aux figurations cultuelles. C'est le palazzo de la Renaissance qui projette ses splendeurs *mi-païennes* dans le temple de gala du catholicisme qu'est S. Pierre de Rome. De même, de nos jours, le style de l'usine ou des grands magasins prête, surtout en Allemagne américanisée, sa linéarité utilitaire à des constructions ecclésiastiques (570). M. Bartning a construit à l'exposition « Pressa » de Cologne une église en acier et en verre (571); ailleurs, on voit surgir des sanctuaires en béton armé (S. Antoine de Bâle) ou en ciment taillé

(570) Au congrès d'art religieux de Marbourg, en 1924, l'architecte Elsässer a défendu cette thèse: l'Eglise ne peut plus qu'avoir recours au style profane, étant donné qu'elle n'est plus l'organe primordial de la culture («primärer Kulturträger»). Cf. *Horn:* Kirchenbau RGG, 1929, III, p. 865.

(571) L'artiste a voulu dématérialiser les parois non seulement partiellement, comme la gothique, mais entièrement en les remplaçant par des verrières. Cette soluton technique ne profane-t-elle pas l'atmosphère sacrée de l'édifice? Si, dans son interprétation (cf. MGK, 1928), l'architecte nous promet que «le mur en verre nous rattache magiquement à la lumière en marche de nuit et de jour», nous nous demandons, si ce symbole n'est pas contraire à l'atmosphère qui doit régner dans un temple consacré au «Père des lumières chez lequel il n'y a ni changement ni ombre de variation». (Jacq. 1, 17).

(Elisabethville, Seine-et-Oise, 1925). Le fait est que les époques absolument dénuées de piété se sont montrées incapables de créer un sanctuaire de style vraiment cultuel. Dans son histoire de l'Art allemand (572), Dehio constate que le déclin des arts plastiques depuis 1770 en Allemagne s'explique par le fait que la tradition religieuse s'était évanouie ; le coefficient religieux ne se faisait plus valoir, en dehors de la sphère ecclésiastique, que dans la philosophie idéaliste et dans la poésie classique ; lorsque la Restauration fit renaître l'esprit religieux, le souvenir de la brisure décisive entre l'Art et la religion ne se laissa plus replâtrer ; par suite, l'art ecclésiastique et surtout la navrante architecture néogothique, portent la marque d'une préméditation artificielle sans spontanéité religieuse. Il manque à ces productions, parfois somptueuses, une atmosphère procédant de nécessités internes.

Cela dit, contentons-nous d'esquisser, en suivant l'ordre chronologique, *quelques types de sanctuaires* et de noter en quelques traits les modalités religieuses qui s'y reflètent : *La pyramide égyptienne*, mausolée gigantesque, d'une symétrie réduite à sa plus simple expression, symbolise la préoccupation constante d'une religion hantée par le problème de la mort et traduit, dans sa phénoménalité rudimentaire, un singulier besoin d'abstraction religieuse; la croyance qui a conçu ces monuments, ne semble-t-elle pas redouter l'infini, tout en s'y sentant attirée sans cesse ? — Le *temple grec* reflète la sérénité religieuse d'une race qui, ayant pressenti dans les trois dimensions de l'étendue spaciale le flux de la vie universelle, le recueillit dans ses oeuvres architecturales. Se plaçant donc hardiment dans le jour limpide et s'inspirant de la nature organique, l'Art grec projette dans le temple le mouvement harmonieux du kosmos ; avec un sentiment de mesure qui n'était pas seulement le fait d'une intellectualité bien équilibrée, mais une intuition numineuse, il respecta pourtant les données sacrées de la réalité transcendante que l'âme platonicienne avait pressenties dans le fouillis des choses sensibles. — *L'Eglise byzantine* dont l'élément essentiel, la coupole, originaire de la Mésopotamie (573), se superpose à la basilique, reflète la conception spaciale du monde que s'est formée l'âme orientale ; l'idée de l'incarnation du Logos y a pris forme : le ciel s'abaisse sur la terre (574). — Dans *l'église*

(572) *G. Dehio:* Geschichte der deutschen Kunst, 1919.

(573) Cf. *Ch. Diehl:* Les origines orientales de l'Art Byzantin (Choses et gens de Byzance), 1926, p. 123 ss.

(574) Le plus beau monument *d'art musulman*, la mosquée d'Omar à Jérusalem, de plan octogonal et portant une coupole tapissée d'une merveilleuse mosaïque, n'est pas une traduction de la pensée islamique; «on est à

*romane* l'affectivité religieuse de la gothique, un désir nordique de rédemption, s'annonce déjà dans l'essor vertical des piliers et des tours, mais il est encore refréné par la puissance centralisatrice du Mystère eucharistique et par la volonté de la hiérarchie qui oppose des barrières horizontales d'origine gréco-romaine à un peuple qui doit être maintenu dans l'obéissance de l'Eglise et dans le respect numineux de la puissance divine. — Dans la *cathédrale gothique*, l'« éthos volontariste » (575), l'individualisme mystique et l'inquiétude d'une génération toute chargée de forces explosives prennent leur essor (576); la masse des murs et des cintres romans s'allège, la pierre se fait esprit, parce que l'esprit, avec elle, veut s'élancer dans les profondeurs de la divinité. Ces formes jaillissent, se séparent et montent sans cesse comme le jet lumineux d'une torche dont les flammèches se dissocient et se retrouvent. La cathédrale gothique n'est pas seulement, comme nous l'avons dit, le symbole du Christ, mais aussi celui de l'âme qui s'exhausse en priant et qui s'épure en gravissant les degrés de la voie mystique. Le sentiment pathétique et l'idéal ascétique de la gothique ne se laisseront refouler que passagèrement par la sensualité païenne et l'objectivisme de la Renaissance classiciste dont, d'autre part, l'individualisme procède du tempérament de la gothique. Celle-ci renaîtra dans *l'église baroque.* Unissant un fouillis de formes agitées en un tout parfois théâtral, le sanctuaire posttridentin a pour mission de montrer la puissante volonté de l'Eglise s'alliant à la frénésie presque extatique de la piété ignatienne (577). — Voici enfin *l'église rationaliste;* le vitrail y est devenu vitre; ses larges baies à petits carreaux enseignent la translucidité des choses surnaturelles. La construction carrée aux coins arrondis, aux lignes simples et aux tons laiteux prétend exalter les vertus de l'homme éclairé par la religion naturelle et accueillir dans un auditoire sans mystère une foule de braves gens qui écoutent une homélie utilitaire et qui, sur un ton larmoyant, chantent des cantiques sentimentaux, mais sans poésie.

---

peu près d'accord pour y reconnaître le plan et les procédés de construction chrétiens-byzantins», cf. *G. Migeon:* Les arts musulmans, 1926, p. 6.

(575) *J. Herwegen:* Die Seelenhaltung des Mysterienkultes u. ihre Wandlung im M. A., 1926, p. 16.

(576) *K. Scheffler:* Der Geist der Gothik, 1917, p. 91: «Le style qu'on appelle gothique obéit au rythme d'une volonté collective excitée et suit la ligne d'une ambition qui vise à la liberté».

(577) «Un Alléluia pascal matérialisé». L'église baroque «ne se prête pas à la Liturgie, on peut y célébrer Pâques, mas pais le Vendredi-Saint». Cf. *H. S. Squirrell:* Baroque Art (The Dublin Review 90, 1927, p. 40-52).

Ces quelques exemples prouvent que les figures architecturales qui nous émeuvent par leurs formes calculées et par leurs justes intervalles, ne sont pas des imitations réalistes, mais des créations de l'esprit. C'est l'esprit qui, en modelant l'espace, symbolise les données supra-individuelles de la conscience religieuse d'une époque et d'un milieu. Il crée une atmosphère spaciale qui traduit en formes tangibles et en relations impalpables ce qui s'agite dans le fond des âmes tournées vers Dieu ; en cela l'espace remplit véritablement une fonction liturgique.

### γ. *L'action excitative de l'atmosphère spaciale.*

Nous avons vu à différentes reprises que le même phénomène cultuel pouvait être le fait figuratif d'un mouvement psychique et, au surplus, la force motrice d'une nouvelle poussée ascensionnelle de l'âme. Les données de l'atmosphère spaciale peuvent, elles aussi, être l'organe d'une majoration de la conscience religieuse. Si tant est que, par notre nature physique déjà, nous participions aux valeurs que contient un lieu de culte, que notre sentiment spacial soit comme une extension de notre corporalité et que notre corps, par l'office de ces antennes, saisisse les belles proportions de l'espace organisé, alors il est probable que notre moi spirituel se sent également porté par ces données esthétiques sur un plan supérieur et y voit augmentées ses puissances vitales. Le symbolisme d'un espace sacré confirme nos pressentiments encore vagues ou achève nos pensées encore indécises. Si le sanctuaire traduit p. ex. la piété de ses constructeurs, il doit être capable de créer en nous des états d'âme analogues. La foi des pères qui a érigé une cathédrale, nourrit encore celle des arrière-neveux. Il est des édifices qui chantent et qui nous incitent à chanter. Notre cœur est ému en ressentant les ferveurs qui sont incarnées dans telle abside; en recueillant les enseignements d'un clocher qui monte, ou d'une perspective qui s'ouvre, notre âme, se sentira elle-même portée au delà d'elle-même; elle s'appuiera sur la certitude religieuse qui, autrefois, s'est fixée dans telles assises monumentales; elle se sentira stimulée par l'ardeur qui offrit tel vitrail ou décora tel autel. — Et ce n'est pas seulement en nous mettant en contact avec les inspirations les plus généreuses des générations passées, que l'atmosphère spaciale de l'église augmente les valeurs de notre conscience religieuse; elle porte le sujet religieux au-dessus de lui-même, en l'associant aussi à la communauté contemporaine, car chaque membre trouvera dans la forme canonique du sanctuaire un ordre supra-individuel favorable à *l'esprit de solidarité.*

Voici des colonnes qui semblent marcher vers le choeur et qui invitent les fidèles à les suivre dans les profondeurs où réside le mystère. Sous ces voûtes majestueuses leur pensée se voit tantôt enlevée vers ce qui est en haut, tantôt ramenée vers la terre en un mouvement circulaire. En nous unissant en une même contemplation, l'espace remplit donc son rôle liturgique. — Son action peut à tel point provoquer l'enthousiasme ou l'émotion qu'une saine religiosité se méfie quelquefois de ses fluides capiteux. Les réformistes de Citeaux et de Cluny, les ordres mendiants et les mystiques philosophiques élevèrent leur voix contre le luxe de symboles fantastiques dont se parait la cathédrale gothique. — Signalons, dans cet ordre d'idées, la tentative de l'*anthroposophie* de faire servir à ses aspirations l'action du Beau (« Schönheitskraft ») que peut contenir une enveloppe spaciale. Le « Goetheanum » de Dornach (Suisse), détruit par un incendie dans la nuit de la S. Sylvestre 1922/23 et reconstruit depuis en béton armé, n'est pas, à proprement parler, un sanctuaire religieux. Mais ses inspirations influenceront sans aucun doute les essais constructifs de la «Christengemeinschaft» qui, elle, est une espèce de prolongement religieux du Mystère anthroposophique. R. Steiner a, lui-même, émis ses idées sur le style architectural dans cinq conférences publiées par sa veuve (578). Nous y voyons la volonté ascensionnelle du mouvement anthroposophique transportée dans la sphère spaciale. Le Beau, pour Steiner, n'est pas l'incarnation d'une idée, mais la réalité sensible revêtue d'une enveloppe divine. L'artiste réalise le Beau en élevant le monde dans la sphère des choses divines. Il s'agit de faire entrer l'humanité dans le monde transcendant, non pas par un art imitatif, mais par une création artistique qui s'assimilera les formes et les couleurs qui flottent de toutes parts dans le cosmos. Le sanctuaire ne sera donc pas une demeure soit de Dieu, soit d'une communauté, mais un langage de l'homme créateur, une maison qui parlera et qui réalisera de véritables conversions (579).

### c. Synthèse intuitive.

Nous voyons s'associer sans cesse les deux fonctions, sacrée et liturgique, de l'atmosphère spaciale; la première nous semble être bien définie par les trois thèses suivantes que M. Brathe a sou-

---

(578) *R. Steiner:* Wege zu einem neuen Baustil, 1926.

(579) Cette conception répond-elle, d'ailleurs, à celle de Goethe? En tout cas, le pédagogue qui apparaît dans le 7. chapitre de la II. Partie des «Affi-

mises au 3e congrès d'architecture ecclésiastique évangélique à Magdebourg en 1928 (580): 1) L'église protestante n'est pas simplement un lieu destiné à la prédication, mais un endroit où Dieu lui-même se manifeste et où nous nous rencontrons avec lui. 2) Espace sacré, l'église doit être formée comme tel d'après une idée unique. 3) Le caractère symbolique de l'église exige un sanctuaire destiné aux moyens de grâce («Gnadenmittelraum») qui, étroitement rattaché à l'église de l'assemblée («Gemeinkirche»), sera l'expression spatiale de la présence de Dieu. Ces thèses complètent et corrigent le mot unilatéral lancé par M. Gurlitt qui, naguère, a trouvé un écho rententissant: « La liturgie est appelée à construire l'église » (581). Certainement, mais il faut qu'en dernier ressort les besoins et les possibilités liturgiques de l'espace se confondent avec l'ambiance sacrée de la maison de Dieu. Il y a évidemment incongruité de ces deux fins, dès qu'on tente d'ajuster la sphère sacrale aux intentions profanes ou aux instincts inévangéliques de la foule qui s'y assemble. Songeons à l'inconvenance qu'il y a de réserver des places payées à des notables, ou à la vanité qui étale des dons votifs pour la gloire d'un fondateur dans le lieu où seule devrait habiter la gloire de l'Eternel. Il y aura pourtant coïncidence et coopération des courants atmosphériques du sanctuaire, si celui-ci, tout en sauvegardant la numinosité de ses symboles sacrés, s'ouvre largement et utilement à une communauté qui, tout en présentant à Dieu ses services liturgiques, en méditant sa Parole, en louant sa miséricorde, en lui offrant le sacrifice de ses prières ou en contemplant sa mystérieuse majesté, sera, elle-même, véritablement consacrée, un témoignage vivant et concret de la présence de Dieu. Autrement dit: si l'atmosphère du sanctuaire est un symbole psychique dans le sens le plus élevé, elle sera aussi un symbole transcendantal; et si elle

---

nités électives» s'élève contre tout alliage d'entités sacrées et d'entités sensibles («Vermischung des Heiligen zu u. mit dem Sinnlichen») que l'architecte avait tenté de réaliser dans la chapelle du château; il condamne aussi toute intention de consacrer un lieu dans le but d'y favoriser et d'y entretenir le sentiment religieux («dass man besondere Räume... weiht..., um erst dabei das Gefühl der Frömmigkeit zu haben u. zu erhalten»). Et il conclut par une profession de foi d'un spiritualisme intransigeant: «Le meilleur dans l'homme est sans forme («gestaltlos»); il faut éviter de le représenter autrement que par l'action bonne». Mais peut-être ce pédagogue des «Wahlverwandtschaften» n'est-il pas l'interprète de la conviction intime et du tempérament intuitif du poète.

(580) Cf. Chr. W. 1928, No 15, col. 721, s.

(581) «Die Liturgie ist Bauherrin.»

est véritablement sacrée, elle appellera une technique avisée à réaliser ses fins liturgiques.

Pour le reste, nous renonçons à donner une synthèse intuitive des différents éléments de l'atmosphère cultuelle: des fluides éthérés d'ordre artistique ou autre, des émanations de l'enveloppe temporelle du culte ou des puissances subtiles de son enveloppe spaciale. Quoique phénomènes impalpables, les uns comme les autres, ces symboles sont d'une essence différente et leur rencontre dans le culte n'est ni nécessaire, ni toujours organique.

# CONCLUSION.

Il nous semble presque impossible d'embrasser en une vue synthétique toute la complexité de la phénoménalité cultuelle. En elle se rencontrent, se croisent, s'amalgament, se séparent, s'entrechoquent, se disséminent tant de courants parallèles, corrélatifs, opposés ou fortuitement dissociés que ce fouillis de formes et ce tourbillon de tendances débordent de toutes parts la capacité intuitive de l'esprit humain. Cette vision d'ensemble est d'autant moins aisée que ce n'est pas seulement le jeu des phénomènes normaux qui se présente à nos yeux. Bien des expressions insolites dues à des conversions imprévues, à des réactions subites, à des soubresauts momentanés ou uniques viennent infléchir la ligne idéale du culte typique. Et si nous cherchons à tracer celle-ci, à définir l'essence même de la phénoménalité cultuelle, telle qu'elle se manifeste à toutes les époques et dans toutes les religions, il est bien difficile de l'abstraire de la variété des types et des espèces de la vie cultuelle. Le même phénomène n'a-t-il pas une signification tout autre, ici et là, selon les instincts religieux ou les croyances traditionnelles de la congrégation qui s'en sert? Et, même au sein de telle Eglise ou de telle confession, le même symbole revêt des aspects changeants suivant ses fonctions et ses fins. Notre étude devait donc envisager et classer les formes les plus distantes les unes des autres: le silence cultuel et les oraisons discontinues, l'attitude impassible et la frénésie extatique, les manifestations puériles de la mentalité primitive et les constructions de la spiritualité la plus élevée. Notre étude devait, d'autre part, distinguer les nombreuses acceptions d'un même terme, qui reparaît dans les cultes les plus divers, tels le sacrifice, le chant, la prière.

Essayons néanmoins de mettre en lumière quelques points de repère qui nous promettent une certaine vue d'ensemble; reprenons, en guise de conclusion, quelques-unes des thèses essentielles que nous avons développées dans notre partie principielle et que

nous confirment nos investigations dans les différents domaines de la phénoménalité cultuelle parcourus dans la partie descriptive.

1. *Psychologie et métaphysique.* — Un essai sur le culte ne pouvait pas être seulement une étude de psychologie et d'histoire. Si la communion consciente avec Dieu est le but du culte et si, par suite, la présence réelle de Dieu en est un élément tout aussi indispensable et constitutif que l'assistance du sujet religieux, il fallait, pour étudier le phénomène cultuel qui s'intercale comme intermédiaire entre le monde transcendant et les âmes humaines. faire appel tant à la *spéculation métaphysique* qu'à la *psychologie religieuse* (et à l'histoire des religions). L'objectivité du phénomène lui-même n'étant pas qu'une simple projection des facultés de l'âme, nous devions, pour cette raison déjà, franchir les limites de la psychologie. Si, au surplus, la phénoménalité cultuelle nous dévoile une force formatrice qui n'est pas non plus une puissance originaire de la conscience humaine, il convenait de définir cet apport transcendantal, autant que la raison et l'intuition religieuse pouvaient en être capables. Il ne suffit pas, à notre avis, pour définir un phénomène, de partir du sujet qui s'en sert, de l'essence du phénomène et de l'acte qui en résulte, il faut aussi, pour définir cet acte, partir de l'objet auquel il s'adresse, en l'espèce de l'objet divin et, par cette voie, essayer de déterminer la nature complexe du phénomène.

2). *Pneuma et Psyché.* — Nous voyons deux courants de vie se rencontrer dans le phénomène cultuel, l'un procédant de la réalité transcendante, l'autre découlant de la vie religieuse du sujet, l'un descendant, l'autre ascendant ou, si nous envisageons leur aspect fonctionnel, l'un *sacré*, l'autre *liturgique*, ce dernier terme compris dans le sens étymologique et se rapportant à un service public offert à Dieu. Ces deux courants ne sont pas seulement, comme les liturgistes l'admettaient autrefois, de tendances sacramentelle et sacrificielle. Plus larges, ils renferment d'autres influx. Ainsi, le courant descendant ne comprend pas seulement l'action divine dans le sacrement, mais toutes les formes de la révélation; d'autre part, dans le courant ascendant, le processus sacrificiel se double des impulsions de l'activité mystique dont on a rarement étudié le rôle cultuel. Nos deux courants ne se rencontrent, d'ailleurs, pas aussi normalement qu'une conception simpliste a voulu l'admettre, en se basant sur la célèbre définition du culte que l'idéalisme de Luther a forgée dans le sermon prononcé lors de l'inauguration de la chapelle de Torgau. Nous avons es-

sayé de démêler le jeu compliqué des forces en présence: les mouvements spontanés ou réactifs, les coïncidences fortuites et les confluences nécessaires, favorisés par les virtualités du phénomène cultuel, enfin les avortements et les retardements dus à sa résistance. La concurrence des deux courants n'exclut pas cependant la *primordialité de l'action divine;* celle-ci n'est pas seulement manifeste dans le courant descendant du Verbe révélé et de l'action sacramentelle, mais détermine aussi par ses influences immanentes et extracultuelles, parfois subconscientes, le courant ascendant des aspirations soi-disant subjectives qui se dégagent dans la vie cultuelle.

3) *Spiritualisme et phénoménalité.* — L'initiative divine postule la *perméabilité du phénomène cultuel.* L'action transcendante de Dieu n'entend pas s'arrêter et s'accumuler dans le phénomène, mais tend à le traverser pour atteindre l'âme du sujet. D'autre part, l'action immanente de Dieu poussera la piété subjective à dépasser le stade phénoménal et à s'élever vers le but transcendant en une adoration en esprit et en vérité. La chose, la parole, la cérémonie, la personne et l'atmosphère cultuelles dont nous avons esquissé les multiples variantes, seront sacrées non en fonction de leur vertu intrinsèque, mais comme conducteurs et transmutateurs du courant divin. De même, le phénomène liturgique n'entravera pas l'élan du sentiment religieux, mais le portera plus haut, grâce à des adjuvants spécifiques. Dans ces conditions, le *spiritualisme* n'aura rien à redouter de la phénoménalité cultuelle même la plus compacte et la plus luxuriante.

4) *Symbole et réalité.* — Le phénomène cultuel, associant un élément sensible et une idée, revêt le caractère d'un *symbole;* celui-ci sera ou bien transcendantal, si c'est un message divin qu'il transmet, ou bien psychique, si ce sont les aspirations des âmes qu'il figure ou qu'il organise. Le symbole n'est pourtant pas une image fictive ou une allégorie arbitraire, mais une entité substantielle dont la *réalité* est garantie par le lien intérieur qui en relie les deux coefficients. Quoique l'association de l'élément sensible et de l'élément idéal contenus dans le symbole, ne soit jamais parfaitement adéquate, la corporalité n'étant jamais intégralement assimilable dans la sphère de la spiritualité, elle sera néanmoins réelle, parce que, en dernier ressort, ce ne sont pas les entités empiriques du phénomène, mais les données de son unité dynamique et téléologique auxquelles s'unissent ses valeurs soit psychiques, soit pneumatiques. Il s'agit donc de dégager du symbole et de faire

valoir les contenus spirituels qui sont renfermés dans (« in, cum, sub »), sa phénoménalité. Alors, la réalité vitale du symbole ne manquera pas de révéler ses puissances.

5. *Valeur et formes.* — Si le phénomène cultuel remplit fidèlement ses fonctions symboliques, la *forme* institutionnelle et confessionnelle du culte sera d'une importance secondaire. Que les moyens d'expression soient d'ordre spiritualiste ou figuré, qu'ils soient auditifs ou visuels, oraux ou sacramentels, artistiques ou puritains, et quel que soit le type ou la température du culte, seul l'aboutissement de la rencontre effective de Dieu et des âmes décide de la valeur profonde du culte et de ses phénomènes. Quand même nous admettons que certaines formes se prêtent mieux que d'autres à la translation des courants vitaux, il est certain que, dans la mesure où l'indigence de la nature humaine le permet, les fins cultuelles peuvent être réalisées dans chaque enceinte sacrée et aux pieds de tout autel, si le phénomène livre bien passage aux deux courants de vie qui portent l'âme en Dieu et Dieu dans l'âme.

FIN

# I. INDEX DES MATIÈRES TRAITEES.


A

Abgar, 304.
abside, 536 s.
accessoires artistiques (du culte prot.), 247, 266.
acclamations, 392 s.
acolyte, 456.
action cultuelle, 435 s.
— fonction auxiliaire, 436.
— déployée, 460 ss.
— impulsive 447 ss.
— réflexe, 443 ss.
— sacramentelle, 449 s.
— statutaire 448 ss
— du phénomène, 38, 43, 45, 202.
— fascinante, 202.
— inhibitoire, 233.
— et parole, 394, 450.
actus momentaneus (du culte), 201 s.
Adonis, 261.
adoration.
— en esprit et en vérité, 99.
— de l'hostie, 280, 300.
— mystique, 155.
— perpétuelle, 160, 281.
— (piété fidéiste), 156.
affectivité religieuse, 16.
agenouillement, 444.
agitation extatique, 439.
Agni, 464.
Ahoura-Mazda, 296.
air (éther), 291.
Aix-la-Chapelle, 341.
allégories, 163, 208, 324 s., 368.
— de la Vierge, 326.
— protestantes, 327 s.
Amalaire, 399.
ambivalence (du phén. cultuel), 91, 92.
Amérique (Eglises d'), 470.
amen, 59, 378.
Amiguet J., 465.
Amos, 259, 295.
Amsdorf, 441.
anabaptistes, 264, 266.
— de Munster, 261.
Andreae J.-V., 536.
Angelico (Fra), 305.
anges, 132, 412, 417, 428.
anglicane (Eglise), 195, 465, 481.
animaux apocalyptiques, 142, 298 s.
— sacrés, 296 s.
animisme, 411.
année religieuse, 254, 323, 474, 516, 521.
— sabbatique, 521.
antienne, 386.
anthropomorphisme 42, 412 ss.
anthroposophie, 187, 467, 547.
aphénoménaux (cultes), 489.
Apollon, 293, 297, 314, 413.
apothéose, 422.
apparences cultuelles, 279 ss.
applications homilétiques, 372.
Apulée, 440.
Arbeitsgemeinschaften (liturgische), 270.
arbre de Noël, 330.
arbres sacrés, 292 s.
arche de l'alliance, 312, 527 s., 529.
architecture gothique, 142, 230 s., 532. 545.
— grecque, 512 s.
— des Indes, 317.
— romane, 142, 545
Aréopagite, 412.
Art cultuel, 127, 141 ss., 223.
— et culte, 495 s., 509 s.
art américain, 317.
— baroque, 320, 545.
— byzantin, 315, 545.
— d'Extrême-Orient 317.
— gothique, 260, 319, 323, 516.
— grec, 511 s., 544.
— des Indes, 316 s.
— musulman, 317 s.
— russe, 316.
Artémis, 297, 314, 410, 413.
Ascension (fête de l'), 523 s.
ascèse, 241 ss.
— passive, 242.
— active, 243.
asile, 527, 540.
Asklepios, 296.
assemblée (phén. excitatif), 433.
assimilation (de formes anciennes), 111 s.
Assise, 322.
associations imaginatives, 42.

Astarté, 292.
astres, 291.
astrologie, 291.
Athéna, 291 s., 295, 297, 315, 324, 344, 410, 413, 417, 512.
Athos, 296, 309.
atmosphère cultuelle, 485 ss.
— apaisante, 505.
— tonifiante, 503.
— numineuse, 528.
Attis, 471.
attitudes cultuelles, 439 s., 442 s.
attraits (du symbole), 129 s.
Augsbourg, 539.
auditives (dispositions) 16 s., 54, 97, 119, 221, 342, 348.
S. Augustin, 306, 353, 361, 390, 394, 403.
augures, 432.
aumônes, 188.
autel, 540 s.
— catholique, 533.
— protestant, 335, 441, 537.
Avent, 522 s., 524.
Ave Maria, 418.
Aztèques, 401.

B

Baal, 242.
Baer (architecte), 537.
baiser de la paix, 406.
Bajamée, 421.
Bâle, 538, 544.
bancs d'église, 337.
baptême, 389, 456, 458, 522.
— des enfants, 458.
— vicaire, 190.
Bach J.-S., 213, 229, 247 357, 360, 389, 504, 511, 516.
Barth K. (sa théorie cultuelle), 140 s., 361.
Bartning, 544.
S. Basile, 325.
bas-relief (égyptien), 313.
beau (idée du), 212, 214, 503 ss.
— ses aspects, 503.
beauté du culte, 212.
Beethoven, 510, 514.
Bellini, 419.
Bénarès, 472, 529.
Bénédictins, 258, 287, 484.
bénédiction, 437 s.
— aaronite 365, 394, 493.
— de choses, 301, 402 s.
— sacerdotale, 197, 351, 353.
S. Benoît, 243, 337.
Béraud Jean, 306.
Berlin (dôme de), 538.
S. Bernard, 299, 362, 391, 419.
Berneuchen, 458.
Berthold de Ratisbonne 381.
Béthel, 259, 295.
Bèze, Th. de, 394, 477.
biblique (esprit), 216, 271.
Biel G., 194, 280.
Bismarck, 292.
Blaurer A., 252.
S. Bonaventure 194, 280,
bréviaire romain, 374.
Bossuet, 231, 371, 478.
Bost A., 251.
Bouddha (bouddhisme), 292, 408, 421, 492, 494, 507, 526.
Bourdelle, 322.
Bourgeois L., 491.
Brathe, 548.
Bréviaire romain, 374.
Bretschneider, 247.
Bruckner A., 501.
Bucer, 198, 218 s., 265, 349, 404.
Bullinger, 333.
Burnand Eug., 324.

C

calice individuel, 255.
calligraphie musulmane, 318.
Calvin, 219, 248, 266, 306, 310, 349, 371, 372 s., 454, 465, 481, 491, 501.
cancelli, 134.
Cantate, 213, 229.
cantharus, 289.
cantique de foi, 374 s.
cantiques de Luther, 369, 374.
carême, 522.
carmen, 172.
catacombes, 315, 324 s., 534, 540 s.
catholique apostolique (communauté) 301.
cendres, 303.
s. cène (voir aussi : communion, eucharistie), 283, 458, 484.
cérémonie cultuelle, 479 ss.
Cérès, 288, 294.
chaire, 336 s.
Chandeleur (la), 303, 472.
chant alterné, 224.
— liturgique, 203, 206.
— de Siméon, 303.
Charenton (temple), 536
charismes, 430.
Charlemagne, 247, 293, 309.
Charles IX, roi de France, 467.
Charles-Quint, 480, s.
Chartres (Cathédrale), 230, 260, 323, 488, 534.
chemin de croix, 329.
choral protestant, 153, 213, 223 s., 386.
chose sacrée, 282 ss.
s. chrême, 302.
Christ cultuel 414.
Christengemeinschaft, 187, 189, 460, 467, 547.
christophanie, 475.
S. J. Chrysostome, 231, 305, 325, 428, 492.
chthoniennes (divinités), 462.
cierge, 302.
Cimabue, 316, 320, 322.
cimetière, 288, 540.
cire, 302 s.
citation biblique, 353.
Citeaux, 547.
classification des formes cult., 275 ss.
cloches, 308 s., 339 s.
Cluny, 547.
Codrington, 138.
Coillard F., 251.
coloration verbale, 150.
Comes, 247.
commémoration de la mort du Chr. (anamnesis), 459.
commensalité sacrificielle, 175.
commensalité sacramentelle, 458 s.

Commode (empereur), 422.
Common prayer book (C.P.B.). 195, 199, 216 246, 249, 271, 404, 431, 481, 542.
communion, 457.
— des enfants, 191.
— ambulatoire ou assise, 454, 459. 459.
Comte Aug., 444.
Confession d'Augsbourg, 194, 255, 269.
confession de foi, 373.
— des pêchés, 186.
confessionnal, 339.
confessionnel (style), 231.
confirmation catholique 404 s., 456.
— protestante, 198, 205, 394, 404.
congrégation des rites, 241.
connaissance rationnelle, 19.
Conrart, 256.
conscience objective, 34 s.
consécration d'un évêque, 440.
— d'objets, 196, 283 s., 402 s.
— personnelle, 464
— sacerdotale, 196.
— d'un temple, 529.
contrainte, 234 ss.
— ascétique, 241.
— biblicisté, 244, 246.
— doctrinale, 248
— hiérarchique, 236.
— historique, 250.
— du culte méritoire, 238.
— numineuse, 239.
— ritualiste, 237.
corps et âme (dans la vie cultuelle), 13 ss., 204, 443, 496.
corpus Christi, 210 s., 261.
cosmique (effet de l'eucharistie), 80.
couleurs, 487.
— liturgiques, 488 s.
courant ascendant de la vie cultuelle, 39 ss.
— descendant, 69 ss
Credo, 373, 378.
croix, crucifix, 307 s.
— (signe de la) 438 s., 446.
— (forme de la), 533..
Cruciger, 195.
crypte, 534.
— (étymologie), 182
culte dramatique, 482.
— épique, 428.
— hypocrite, 235.
— idéal et empirique, 108.
— positiviste, 427.
— vie, 265
culture liturgique, 204. 508.
Cybèle, 242, 288, 294, 417, 471.

## D

Dalaï-lama, 419.
Damase, 310.
Dannhauer J.-C., 380.
danses macabres, 327.
— mystiques, 467.
— rituelles, 466.
danseurs de Saint-Guy, 439, 468.
Daphni, 321.
David, 468.
Déborah, 293.
dédicace d'un temple, 529.
Delhi, 530.
Delphes, 429.
Déméter, 288, 294.
démons, 412.
derviches, 58, 439, 467, s.
devins, 429, 431.
dévotion individuelle, 3.
diaconica, 431.
diacres, 431, 456.
Didaché, 259, 458.
dimanche, 239, 242, 248, 518, 520 s.
Dionysos 292, 297, 476.
discordances cultuelles, 86 s.
Djinns, 412.
doctrine et liturgie, 248 s., 372 s.
Dodone, 293, 308.
Dolci, Carlo, 320.
don votif, 319, 323, 462 s.
S. Dorothée, 280.
drame divin, 472 ss.
dramatiques (cultes), 482.
Dresde (Frauenkirche), 537.
Duns Scot, 194.
Durant, 164, 399.
durée d. religions, 26 s.
dynamiques (qualités du symbole cult.) 169
dynamisme, 207 s.

## E

eau baptismale, 289
— bénite, 290, 451, 461, 529.
— grégorienne, 303.
— sacrée, 288.
— vive, 330.
Ebal, 528.
Ecritures saintes, 346.
Eglise catholique libérale, 187.
— (divinité de l'E.) 421.
— d'Orient 190, 193 et passim.
élévation, 260, 264, 280, 457.
Elisabethville, 544.
éloquence sacrée, 502.
émanations psychiques, 502 s.
empereurs déifiés, 422.
émotivité religieuse, 17, 280, 330.
encens, 399, 451, 464. 529.
épénique (service), 64, 185, 188, 265, 511.
épiclèse, 176, 180, 193, 450.
épiphanie, 80, 419.
Epiphanie (fête de l'), 519. 522.
épique (culte), 428.
Erinnyes, 412.
Eschyle 476.
espèces eucharistiques, 299 s.
S. Esprit, 193.
Esther, 473.
eucharistie, 79 ss., 175 s., 194, 464, 474, 484.
eurythmie, 467.
évêque, 456.
évidence de symbole cult., 152 ss.
exercices ascétiques, 243.
— liturgiques, 244.

exorcisme, 134.
exorciste, 456.
exposition du s. sacrement, 130, 159.
expressionisme, 306, 499
extase, 189, 439.
explication homilétique, 371 ss.
ex-voto, 172, 463.
van Eyk, 279, 320.

F

Fandroana, 463.
fascinans, 129 s.
« Feier », 131.
fête (jour de), 518.
Fête-Dieu, 260, 280, 470 s., 477.
fêtes juives, 473, 518.
— lunaires, 518.
— de Marie, 418.
— solaires, 518.
fétichisme, 50.
feu sacré, 290, 464.
Flacius Illyricus, 480.
flagellants, 58, 468.
fluides éthérés, 487 ss.
fonts baptismaux, 338, 534.
forme (sa nécessité), 496.
— (sa rigidité), 236.
formule rituelle, 179.
— amplificative, 186.
S. François, 404.
Frédéric Barberousse, 341.
Frédéric Guillaume I, 438, 481.
Frédéric Guillaume III, 258.
Frédéric le Grand, 263.
frères moraves (leur culte), 489.
fresque italienne, 321 s.
Freylinghausen, 515.

G

Gaia, 288.
Gand (retable de), 320.
v. Gebhardt, 324.
Gédéon, 293, 295.
génuflexion, 445.
Gerhard Joh, 338, 539.
Gerhardt Paul, 375.
Gerson J., 280.
S. Gertrude, 280.
geste héréditaire, 165.
geste liturgique, 442 s.
— de la prière, 445.
— sacré, 437 s.
Giotto, 322, 327, 506.
Gloria, 367.
glossolalie, 261, 359, 429.
Goethe, 344, 531, 548.
Goetheanum, 467, 547.
gothique (esprit), 260. (v. art. architecture, statuaire)
goût (phénomènes du), 400.
Graduel, 367.
Greco (le), 143, 321.
S. Grégoire (pape), 215, 258, 293, 322.
Grégoire de Tours, 309, 339.
Grégoire VII, 241.
grégorien (chant), 120, 144 s., 154, 206, 252, 355, 498, 500, 508.
Grundtvig, 335.
Grünewald Math., 143, 279, 306, 320.
Guardini R. (sa théorie) 258.
Guéranger, 147, 250.

H

haftara, 364.
Hallevi Alkaby, 520.
harmonie cultuelle, 212.
Harms Cl., 250.
Hassler H.-L., 504.
Hautes-Eglises, 189, 195 202, 220, 231, 237, 252, 300, 334, 453.
Haydn, 501.
Hegel, 459, 500.
Henri II, roi de France, 467.
Henri de Noerdlingen, 382.
Héra, 297, 413.
Héraclès d'Agrigente, 314.
héros (culte des), 422.
Hermès, 527.
Herwegen J., 244.
Heures (office des), 337 339, 128, 508, 521.
Hippolyte, 458.
Hodler, 322.
holocauste, 463.
homélie, 370 s.
homme sacré, 139.
— déifié, 421 ss.
Honorius d'Autun, 327, 399.
Hraban Maur, 293.
humanisation du divin, 409 s.
huiles (saintes), 301 s.
hymne cultuelle, 343, 362, 366 ss., 386.
Hyperius A., 405.

I

ichthys, 325.
icones byzantines, 128, 192, 504 s., 406.
— (guerre des), 258.
iconoclastes (troubles), 192, 261, 265, 270.
iconostase, 134, 192, 534.
Ida (mont), 533.
idolâtrie, 51, 52, 93, 287.
images (culte sans), 93.
images, 51, 53 s., 120, 196, 280.
— allégoriques, 324 s.
— du Christ, 304 s., 320, 324, 329.
— édifiantes, 321.
— émotives, 328.
— liturgiques, 312 ss.
— de Marie, 316, 327.
— narratives, 315, 321.
— originaires, 283.
— ornementales, 313 s.
— plastiques, 304, 315.
— sacrées, 303 ss.
imagination religieuse, 16, 513.
immixtio, 405.
immobilité cultuelle, 439 s.
imperméabilité du phénomène cultuel, 51 ss. 77, 286.
imposition des mains, 198, 402, 439.
incarnation (idée de l') 191, 193, 418 ss., 495.
incantation, 344, 350 s.
inclination, 444.
individualisme cultuel, 261.
infini (l'), 128.
inhumation, 199.

initiative divine, 36, 201.
initiation liturgique, 121
— magique, 455.
Innocent III, 239, 285.
inspiration verbale, 246 363.
instruments de torture du Christ, 329.
— liturgiques, 335, 340 s.
inintelligibilité des symboles, 117 ss.
intentionnel (caractère) de l'objet cultuel, 75.
intercession du Christ, 424.
Intérim d'Augsbourg, 480.
Introït, 367.
intuition, 41, 43.
invocation magique, 387.
S. Irénée, 417.
Iroquois, 466.
irrationalité du symbole cult., 122 s.
— artistique, 141 ss.
Isenheim (retable d'), 143, 320.
Isis, 417.
Islam, 423.
itératif (phénomène), 57 s., 388 s.

J

Jacopone la Todi,, 508,
Jaurès, 538.
S. Jean de la Croix, 413.
S. Jérôme, 305.
Jessé (arbre de), 293.
jeûnes, 242, 525.
jeux rituels, 469 s.
Jonas, 429, 477.
S. Joseph, 426.
Joseph II, 263.
Josèphe, 401.
Josias (sa réforme cultuelle), 245, 432.
Josué, 291.
jour sacré, 517.
jubé. 134, 261, 534.
jubilation dérivative, 137.
jumpers, 439.
Justinien, 534.
justification et empirie, 108.

K

Kant, 500.
Kazan (Yierge de), 305.
Keble, 481.
Kénites, 519.
Kliefoth, 405.
Klopstock, 379.

L

Lamb, 493.
langage (son origine), 345.
langue écrite, 346.
— liturgique, 121, 135 s., 154, 210 216, 350.
Lange Joachim, 360.
Laon (Cathédrale), 230.
larmes (dévotion des), 443 s.
latrie (latreutique), 51.
lavement des mains, 439, 461.
— des pieds, 475.
lecteur, 456.
lecture biblique, 81, 364 ss.
légalisme ritualiste, 239.
— en Israël, 244 ss.
Léon III (empereur de Byzance), 406.
Léon IV (pape), 310.
lévites, 432 s.
lex orandi, 239, 248,
Lhassa, 534.
liaisons aperceptives, 41
liberté liturgique, 253 ss.
— de la charité, 264
— des cultes, 262.
Linderholm, 247.
Lippo Memmi, 320.
litanie, 59, 354, 384.
liturge, 429 ss.
— sa vocation charismatique, 429 s.
— son caractère sacerdotal, 430 s.
— son savoir technique, 431.
Liturgie, liturgie, liturgique, 6, 346.
— cath. rom., 216.
— sa sainteté, 193.
livres sacrés, 245, 310 s.
Loehe W., 335, 353, 405, 453.
Loescher E.V., 360.
Louis XVI, 263.
Ludwigslust, 538.
Luiz Th., 357.
Lupercales, 303.
lustrations, 461.
Luther, 219, 246 s., 262, 263 ss., 323, 335, 356, 362, 369, 370, 404, 427, 446, 480, 506, 517, 523, 528 s., 542.
lutrin, 339.
Lycurgue, 244, 429.

M

magie, 4, 169 ss.
— idolâtre, 190 s.
— de l'image, 172.
— mimétique, 171, 447, 466.
— théurgique, 169 s.
magique (contrainte), 237.
— (formule), 57, 387
— (mentalité), 102 s., 170, 189.
magistère papal, 372.
Magna Mater, 288.
Magnificat, 418.
mahométan (culte), 242. 268.
maître-autel, 542.
Malan C., 251, 515.
mana (notion et vertus) 138, 170, 181, 189 s., 288, 297, 344, 421, 527.
Mandéens, 520.
mantique, 79, 417 s.
Marie (fêtes de), 418.
— (mois de), 482.
mariage, 457.
Marot Cl., 501.
Masaccio, 322.
Massillon, 381.
Massys Qu., 305.
matérialisme cultuel, 95
Mazzéba, 295.
mécanisme (cultuel), 436 s., 449.
La Mecque, 472, 529, 534, 539.
médiateur, 24.
Mélanchthon, 248, 404.
mélodie numineuse, 146
Mendelssohn F. 357, 504.
Messe (v. eucharistie).
— (fruits de la) 171.
— privée, 261.
— (variétés de la), 254.
Messie, 414, 423.
mesure (sentiment de la), 212.

MGK (son rôle), 252.
S. Michel, 295.
Michel-Ange, 306, 498, 514.
Milton, 248.
mimique cultuelle, 443.
Mistra, 321.
Mistral F., 340.
Mithras, 297, 344, 350, 518, 528, 533.
modes musicaux, 168.
mois de Marie, 482.
monogramme du Christ 325, 327.
monothéisme, 413.
monotonie (du récitatif cult.), 151.
montagnes sacrées, 295.
monuments funéraires, 329.
moraves (frères), 230.
mosaïques byzantines, 141, 315.
mosquée, 530, 539.
— d'Omar, 545.
mot (origine du), 345.
motet, 213.
mozarabique (liturgie), 424.
Mozart, 501.
multiplicité (des phénomènes cult.), 62 s.
Müntzer Th., 44.
Murillo, 327.
musique religieuse, 220, 385, 500, 511.
— ses puissances figuratives, 120
— son irrationnalité, 146, 359.
mystagogie, 190.
Mystères, 181, 473 et passim.
mystères du M. A., 476 s.
mystique (culte), 49, 491, 515 s.
— (piété), 48, 318.
mystique cultuelle, 37, 49, 280, 319, 515.
— dans le culte protestant, 154 ss.
— et Art, 513.
— de la foi, 156.
— et magie, 182.
— sensualiste 515.
mythe (dans le culte), 473.

N

naturisme, 286.
nécessité du phénom. cultuel, 13.
— psychique, 13 ss.
— métaphysique, 23 ss.
nef (du sanctuaire), 539.
Nerthus, 471.
Nestorius, 417.
Newman, 481.
Nicée (2. concile), 304, 316.
Nidgard, 296.
Nictzsche, 468.
Nikon de Moscou, 240.
S. Nil, 321.
nimbe, 325 s., 327.
Nirvâna, 158, 507.
Noël (fête de), 518, 522 s., 524.
noëls, 476 s.
nom (vertu du), 173, 343 s., 352.
— du Christ, 352.
— de Yahvé, 344, 351.
nombre (vertu mystique du), 142.
numinosité, 128 s., 142.

O

objet sacré, 195, 200, 303 ss.
oblation (rites d') 462 s.
obligatoire (caractère o. du culte), 163.
obscurité, 137.
odorat (phénomènes de l'o.), 398.
oeuvre d'art (le culte comme), 212, 225 s.
Offertoire, 188, 251, 368, 462.
ogives, 532.
Olympie, 470.
onction (extrême), 457.
opus operatum, 54,194. s
oracle, 429.
oraison privée, 261.
orant, 445.
ordination monastique. 331.
ordonnances ecclésiastiques, 246, 248.
ordre cultuel, 161, 233 ss., 267 ss.
— du culte, 168, 479.
— catholique, 270.
— protestant, 271.
orgue, 338.
orientation du temple 164, 292, 527 533.
— du liturge, 440
ornementation égyptienne, 313.
— gothique, 319.
— musulmane, 225 317 s.
— romane, 318.
orthodoxie luthérienne, 380.
Osiris, 289, 293, 388 479.
Osmond de Salisbury 252.
ostiaire, 456.
Otto R. (sa théorie cultuelle), 140 s.
— (son culte), 189 214, 339, 389 493.
Ouranos, 291.
Oxford (mouvement d') 481.

P

pain et vin, 299.
— bénit, 301, 340.
Palestrina, 147, 214 501, 514.
palladium, 312.
Pantokrator, 316.
paraches, 364, 519.
parfums (sacrifices), 464.
Parole, parole, 79, 81 ss., 164, 199 s. 236, 266, 342 347 ss., 354.
— biblique, 3 5 3 362 s.
— (son dynamisme), 349.
— écrite, 362 s.
— (son évidence), 154.
— interne, 370.
— et sacrement, 348
— scripturaire, 346, 528.
— (sa stabilité), 165 206.
parole corrective, 381 s.
— cultuelle (évolution), 343 ss.
— didactique, 380.
— édifiante, 376 s,. 529.
— émotive, 382 s.
— excitante, 379.

parole figurative, 118, 342.
— de l'institution de la s. cène, 176, 353, 365, 388, 441, 450,
— invitative, 375 ss.
— invocatoire, 387 ss.
— magique, 172, 350 ss.
— numineuse, 491.
— pédagogique, 379 s.
Pâques, 519, 522 s., 524.
Parthénon, 512.
parvis, 535, 539.
pascal (culte), 63.
passage (rites de), 169.
Passah, 473, 518.
S. Paul, 254, 259, 415 et passim.
pédagogie cultuelle, 246 320, 323, 379.
peinture cultuelle, 500.
— égyptienne, 313.
— gothique, 143.
— mystique, 143.
pénombre, 137, 488, 543.
Pentecôte, 522 s., 524.
péricopes, 217, 247 s. 365.
perméabilité du phénomène cult., 50 ss., 83 286.
personnes cultuelles, 214, 224, 408 ss.
— sacrées, 409 s.
— personnifications cultuelles 24 s.
personnifications de dieux, 411.
pétrification des formes cult., 114.
phénomène cultuel 2. 141, 161, 166, 319.
— asile 17 s., 133.
— du goût, 400.
— interprète, 16 s.
— itératif, 57 s., 383.
— multiforme, 62 s.
— négatif, 95.
— de l'odorat, 398.
— oral, 342.
— du toucher, 402.
— transfiguré, 65 s.
Pérugin (le), 514.
piétisme, 416
phénomène religieux, 2
Phidias, 315, 413.
Philon, 468.
Pie X, 147, 257.
Pierre le Vénérable, 260.
S. Pierre (de Rome), 543.
pierres sacrées, 294 s., 528.
plain-chant (v. chant grégorien).
planètes, 518.
Platon, 429.
plastique égyptien., 141.
— gothique, 323.
plein-cintre, 532.
Plotin, 390, 515.
poésie pure, 144.
— liturgique 385, 501.
polythéisme, 413.
Poseidon, 297, 324.
possibilités cultuelles, 32.
Praetorius M., 252 s.
Praxitèle, 419.
prédicateur, 125, 420.
prédication, 82, 206.
— didactique, 380.
— (homélie), 370 s.
— inspirée, 360.
— méthodiste, 382 s.
— objective et subjective, 119, 200, 361, 376, 382.
— des ordres mendiants, 380.
— pédagogique, 379 s.
— piétiste, 82, 381.
— protestante, 119 s., 268 s.
— des réformateurs 349, 370 s.
— synthétique, 377.
présence réelle, 23 s., 199.
— divine dans les choses, 72.
« Pressa » (Cologne), 544.
prêtre, 420, 456.
— roi, 421.
prière d'abondance, 206, 246, 390.
— chorale, 354, 384.
— liturgique, 153, 186, 206.
— magique, 173, 180.
— mentale, 156.
— mystique, 389 s.
prière au nom de Jésus, 388.
— originelle, 345.
— sacrificielle, 391 s.
— silencieuse, 157.
— synagogale, 132.
— théurgique, 183.
primitif, 17, 19., 455 et passim.
processions, 470 s.
Procope, 530.
projections lumineuses, 324.
prophète (le), 429.
prophètes d'Israël, 262.
— de Rama, 439.
prophétie, 264, 345, 357 ss.
— conventiculaire, 358 s.
prophétique (piété), 46, 507.
prosternement, 445.
Proust M., 345.
psalmodie, 354, 386.
Psaumes, 249, 366 s., 393.
psaume huguenot, 148, 199, 203, 207, 256, 355, s., 369, 490, 500, 504.
Purim, 242, 473.
purification (rites de), 134 s., 461 s.
puritanisme, 247 s., 251 265.
Pusey, 201, 481.
Puvis de Chavannes, 322.
pyramides d'Egypte, 544.

## Q

quakers, 94 s., 493, 507.
quête, 188, 465.

## R

rationalisme, 116, 151, 154, 217 s., 256, 381, 546.
Raphaël, 249.
réactivité du sujet religieux, 201.
réalisme mystique, 83, 102, 190, 301, 352.
récit cultuel, 346.
récitatif liturgique, 151.
réformabilité du culte 256 s.
Reger M., 501.

réiformes (phénomènes), 279 ss.
Reinhardt F. V., 247.
reliques, 309 s.
Rembrandt, 298, 305, 498.
Renaissance, 545.
Reni, Guido, 320.
répons, 59.
« réservation » de l'hostie, 195.
restauration liturgique (cath.), 257 s., 287, 484.
Révolution française, 263.
retable, 320 s.
Réveil, 251, 256.
révivaliste (culte), 189, 261, 383.
rigidité des formes cult. 207.
rit, rites (variété des) 255.
rites de passage, 455, 461.
rite (essence du), 448.
ritualisme, 237, 449.
Ritschl A., 361.
Robertson F., 508.
Robigaliae, 471.
Rodin, 488.
rogations, 471.
rois thaumaturges, 420.
Rome, 529, 534 et passim.
Rostov, 316.
Ruskin, 532.
Rysbroeck, 341.
rythme liturgique, 144, 205, 207 ss.
— logique, 144.
— magique, 144.
— dans le N.-T., 355.

## S

sabbat, 167, 248, 262, 266, 518, 519 s., 525.
sacerdoce, 240 s.
Sacré-coeur, 52, 65, 71, 287, 327.
sacramentalisme, 215.
sacrements, 79, 200, 449, 458.
— mineurs, 196, 301, 450.
sacrifice, 174, 460 s.
— d'alliance, 400, 463.
— d'expiation, 463.
— de louanges, 185 188, 265, 511.
— mangé, 400.
— moral, 188.
— ornemental, 313, 316 s., 319, 341
— de la prière, 336, 465, 542.
— sanglant, 463.
— théurgique, 221.
sacrificiel (esprit) de la messe, 177, 184, 239.
sacrificielle (piété), 48, 279, 331.
sacrificiels (rites), 464, 464.
saints, 417, 425 s., 427.
— musulmans, 423.
Salut (cérémonie du), 281.
sanctissimum, 133 s.
sanctuaire (asile), 166.
— (destination religieuse), 540.
— son opportunité), 539.
— protestant, 534 s.
sarcophages chrétiens, 422.
Sarum-Use, 252.
satisfactoires (pratiques), 134 s.
Saül, 468.
Schinkel, 538.
Schleiermacher, 271, 361, 376, 509.
Schütz H., 213, 252.
sculpture cultuelle, 500.
— grecque, 314 ss., 512 s.
— romane, 141.
Sedulius, 417.
sel sacré, 303.
sensibilité du phénomène cult., 92 ss.
séquences, 386.
Sérapion de Thmuis, 215.
serpent (culte du), 296.
Sienne (art, Vierges de), 128, 320.
signation, 438 s., 446, 457.
silence, 137, 159, 357, 378, 381, 491.
— d'attente, 493, 507.
— de Dieu, 159.
— sacramentel, 492.
— unitif, 494.
Sinaï-Horeb, 295, 296.
Sioux, 468.
sistrum, 467.
Sixte-Quint, 241.
Sodoma, 305.
solidarité cultuelle, 261, 263, 268 s., 378, 384, 547.
Soma (sacrifice, Inde), 476, 523.
son, 343.
S. Sophie, 526, 530.
Sophocle, 476.
sources sacrées, 289 s.
sous-diacre, 456.
Spener Ph. J., 539.
spiritualisme cultuel, 19 s., 25, 30, 93 s., 108 s., 115, 220, 259 ss. 265, 287, 413, 496, 517.
spiritualité du phénomène cult., 96 ss.,
Spurgeon, 382.
stabilité du phénomène cultuel, 158 ss.
— des rites, 162.
stalles, 337.
statuaire grecque, 314. 512 s.
— gothique, 516.
Steiner R., 547.
Steinhausen W., 306.
Strasbourg, 218 s., 269, 477, 481, 531, 533, 539.
Sturm L. Chr., 536.
Stuttgart (Chapelle), 535.
style, 209 ss., 224 ss.,
— baroque, 225, 320.
— grec, 225.
subjectivisme cultuel, 260 s.
sublimation du phénomène cult., 65 s.
sublime (notion du), 129.
substance (notion de la), 164.
succession apostolique 196.
Suède (culte), 247, 441 453, 470.
Sulze, 536.
supra-temporel (caractère s. du culte), 356.
sursum corda, 160.
symbole, 5, 100 ss.
— artistique, 141 ss.
— (dualisme du s.) 100 ss.

symbole (hiatus), 105 s., 236.
— (conception magique), 102. psychique, 103 s.
— (conception rationaliste), 101 ss.
— (conception réaliste, 83 s., 100, 102 s., 104 s., 193.
— transcendant a), 103 s.
symbole de foi primitif, 346.
symbolisme réaliste, 200, 301,
— médiéval, 326.
synagogal (culte), 268, 364, et passim.
synthèse confessionnelle, 218.
Syrlin J., 337.

T

tabernacle cath. ,260.
— israélite, 335.
— Fête des T., 242, 470, 518.
tabou (notion du), 138, 242.
tallith, 446.
Tanit, 417.
Tauler, 493.
taureau (culte), 296 s.
temple grec, 512, 533, s, s., 544.
de tempore, 254.
temps cultuel, 516.
— (sa stabilité), 167
terre sacrée, 288.
Tersteegen, 405, 508, 537.
Tertullien, 259.
textes de la prédication, 365.
thaumaturges, 421.
Théodore le Studite, 280.
Theotokos, 304, 316.
théurgie, 169.
— religieuse, 182 ss., 189.
S. Thomas d'Aqu., 280, 403, 514, 516.
Thomar (Portugal), 319
Tintoret (le), 143, 321.
Titien (le), 305, 320, 329.
tonalité numineuse 354.
tonsure, 333, 455 s.
Torgau (Chapelle), 529.
totémisme, 297, 455.
toucher (phénomène du), 402.
tractus, 368.
tradition cultuelle, 217 s.
traduction de la Bible, 356.
tragédie grecque, 475.
transfiguré (phénomène cult.), 65 s.
transsubjectivité, 29.
transsubstantiation, 80, 196, 299.
tremendum, 132.
Trente (concile de), 241 257, 505.

U

Ubaldo de Pise, 288.
Uhde, 306.
Ulm, 337, 533.
unité de l'âme, 210 s.
— du culte, 241 s.
— confessionnelle, 218.
— de Dieu, 210 s.
— dynamique de l'objet, 284.
— de l'Église, 210.
— de l'œuvre d'art, 212.
— primordiale de l'être, 77 s.
ustensiles liturgiques, 335 ss., 340.

V

variabilité du culte, 254 s.
variations du symbole cult., 109, 205 s., 384.
variété des formes liturgiques, 221 ss.
védique (religion), 290, 294, 310, 350, 388, 462, 464, 523, 528.
veilles, 243.
Vesta, 528.
Vestales, 290.
vêtements sacerdotaux, 331 s.
vêtements cath. or. 332.
— cath. rom., 333.
— liturgiques prot. 334.
— juifs, 332.
— anglicans, 247,
S. Victor (Marseille), 526.
vigiles, 525.
Vilmar, 335, 405.
Virgile, 422.
visuelles (dispositions) 16 s., 54, 98, 221, 280 ss.
vitraux gothiques, 319, 323, 534.
Viziliputzli, 401.
voeu, 179.
voix des Pères, 374.
Voltaire, 263.
votifs (dons), 319, 323, 462 s.
voyelles (sens des), 150.
S. Vulfran (Abbeville), 230.

W

Wakonda, 181.
Wiesbade (programme de), 536.
Williams Roger, 263.
Wotan, 426.

Y

Yahvé (nom de), 344, 351.
yeux (élever, baisser les), 444.

Z

Zarathoustra, 294, 463.
Zeus, 324, 533.
— Herkios, 527.
— Keraunios, 410.
— d'Olympie, 314.
v. Zezschwitz, 405.
Zinzendorf, 256, 384, 515.
Zurbaran, 321.
Zwick Joh., 224, 252, 356.
Zwingle, 214, 219, 224, 262, 265, 335, 349, 404, 430, 454, 465, 481.

# II. INDEX DES AUTEURS CITÉS.


## A.

Achelis J.-Ch. 196.
Achelis H. 324.
Adam K. 103.
Alain. 141, 307, 319, 500, 503.
Albert le Grand, 194.
Allier R. 170.
Allwohn A. 15, 58, 85, 107, 108, 109, 137, 236. 263, 267, 497, 511.
Althaus P., 107, 156, 185, 265, 453.
S. Ambroise, 323, 353, 593.
Amiguet J. 188.
Ammien Marcellin, 315.
Andreæ J.-V., 536.
Andrieu M., 405.
Apulée, 60, 135, 359, 468.
Arndt Joh, 311.
Arper et Zillesen, 186.
Arréat, 5.
Arseniew N. d' 25, 63, 80.
Asman J.-L., 255.
Athanase, 353.
Aubert, 61, 112, 134, 135, 340.
S. Augustin, 46, 61, 71, 123, 138, 142, 194, 348, 376, 443, 451.

## B.

Baader F. v., 123.
Barrès M., 43.
Barth K., 27, 35, 37, 83, 107, 140, 348.
Barth M., 65, 71.
Bartning O., 538.
Baruzi, 52.
Bastide, 496.
Baudissin, 245.
Baudry, 66, 72.
Baumstark A, 112, 114, 121, 165, 184, 210, 215 240, 247, 416.
Baye, de, 305.
Bekker, 147.
Bellarmin, 194.
Bennigsen, 316.
Benoît F., 226, 316, 317, 318.
Berguer, 174.
Bernanos, 68.
S. Bernard, 299, 417.
Berneuchener Buch, 330 337, 342.
Bernoulli, 280.
Bertholet, 162, 455, 489.
Besse, 81, 183, 257, 259, 457, 482.
Beth K., 170, 171, 181.
Beyer L., 373.
Beyer O., 315, 325, 533, 541.
Bewerunge, 203.
Bielmeyer A., 514.
Bihlmeyer K., 210, 211.
Birnbaum W., 210, 211, 251, 258.
Blondel M., 36.
Blony N. de, 134.
Blume et Dreves, 151.
Boegner Alf., 425.
Boehmer, 62, 81, 404, 424.
Bogatzki H. v., 14.
Bois H., 32
Bonnet, 121, 289.
Bonus A., 137.
Bornhausen K., 348.
Borromée S. Ch., 338, 531.
Bosco H., 143.
Bossert, 482.
Bossuet, 51, 82, 124, 179, 444.
Boulgakoff, 475.
Boumard, 56.
Bousset W., 520.
Brathe P., 538.
Braun J., 199, 331, 349, 542.
Bréhier, 16, 40, 162, 304.
Brémond H., 34, 36, 38, 44, 243, 357, 386.
Brightman, 80, 428.
Broicher Ch., 125.
Browe P., 130, 131, 139.
Bruhn W., 35.
Brunner E., 342, 347.
Buber M., 351.
Bucer M., 441.
Budde K., 518, 519.
Bultmann, 425.
Bunsen, 538.
Burchhardt M., 159.
Burckhardt Jak., 448.
Burel, 190.
Busse, 386.

## C.

Cabrol F., 386.
Calvin, 53, 98, 248, 266, 371, 373, 424, 481, 496
Casel O., 20, 25, 59, 77, 81, 101, 102, 103, 105, 117, 160, 164, 184, 194, 196, 238, 257, 331, 356, 457, 492, 493.
Cassien, 443.
Causse A. 58, 59, 172, 179, 352, 364, 383, 473.
Celano, Th. de, 71.
Châteaubriand, 290.
Chantepie de la Saussaye, 151, 288, 297, 410, 432.
Cherbuliez, 146, 147, 356, 501.

Chladni, 324.
Choisy Eug., 105, 204.
Chrysippe, 410.
Chrysostome S. J., 49, 134, 191, 305, 438,
Cicéron, 314, 388.
Claretie G., 150.
Claudel P., 34, 71, 357.
Claudius M., 446.
Clemen C., 351, 500.
Clément d'Alex., 294, 406, 473.
Cohen G., 477.
Colas, 230.
Collignon, 314.
Comte Aug., 161.
Condillac, 95.
Constitutions apostoliques, 60, 322, 367.
Conyheare, 406.
Coppens, 403.
Coussemaker, 146.
Cuillandre J., 533.
Cullmann O., 415.
Curtius E., 469.
Cyrille d'Alex., 193.
Cyrille de Jérusalem, 428.

D.

Dacheux, 337.
Dannhauer J. C. 381.
Dartigue A., 200 .
David L., 145.
Dehio G., 544.
Delacroix H., 513, 515.
Delitzsch, 489.
Deissmann A., 37, 201.
Deonna, 135.
Descartes, 128.
Devoluy, 220.
Dhorme, 135, 351.
Diderot, 291.
Diehl Ch., 25, 283, 530, 545.
Dieterich A., 344.
Dostojewski, 71, 140.
Doumergue E., 256.
Duchesne L., 525.
Duff, 400.
Duhm A., 362, 416, 500.
Dumoutet E., 130, 134, 280.
Dunkmann, 348.
Dupuis, 292.
Durant, 164.
Durby-Nock A., 242.
Durkheim E., 163, 352.
Dvorak M., 260.
Dyrssen, 89, 95.

E.

Ebel, 259.
Eckhart M., 94.
Eerdmans, 519.
Eissfeldt, 518.
Egelolf, 179, 469.
Elbogen I., 160, 242, 268.
Epiphanius, 296.
Erasme, 281.
Erman, 151.
Eucken R., 41, 74.
Eusèbe, 110, 191, 468.

F.

Falk F., 178.
Faller O., 422.
Fallot T., 98, 107, 495, 506.
Faure E., 512.
Favre Ed., 251.
Félice Ph. de, 200.
Fendt L., 103, 181, 251, 353.
Ferrero G., 20, 51, 55, 113, 307, 331.
Festugière, 25, 64, 65, 168, 482, 505, 511.
Fezer K., 119.
Ficker Joh., 232.
Fleury S., 318.
Flicoteaux, 59.
Florskij, 428.
Foerster H., 136.
Foucher de Careil, 427.
Fouillée A., 117, 127, 503.
France A., 286.
Franz, 177.
Frazer sir J., 24, 138, 162, 288, 292, 412, 455.
French R. M., 192, 304.
Frick H., 37, 44, 61, 99, 101, 137, 199, 249, 349, 371, 511.
Friedländer, 296.
Fustel de Coulanges, 290, 528, 529.

G.

Gajard J., 146.
Galling, 541.
Gastoué, 290.
Gelbke, 330.
Gennep A. van, 169.
Gerhardt P., 46, 175, 357.
Gerhard Joh., 198, 335, 539.
Gerock J. E., 471.
Gérold Th., 356.
Gerson, 281.
Gerss, 482.
Gewaërt, 490.
Gilg O., 77, 119, 177, 205, 418.
Girard, 57.
Glaue, 59.
Gobillot Ph., 333.
Goebel, 220.
Göhling, 482.
Goethe, 44, 142, 337, 531, 548.
Gogarten F., 27.
Goldschmidt, 220.
Gounelle E., 455.
Gourgaud, 447.
Goyau, 81.
Graff P., 198, 218, 248, 324, 404, 441.
S. Grégoire, 293.
Gressmann H., 190, 295, 363, 533.
Grisar, 427.
Groner, 143.
Gründler, 65.
Grupp, 178.
Guardini R., 13, 29, 47, 92, 101, 117, 168, 228, 231, 248, 385, 423, 508, 509.
Guéranger P. L. P., 248.
Günther R., 64, 354.
Guilloré, 243.
Gunkel H., 520.
Gurlitt C., 536.
Gurlitt W., 252.
Guyau, 503, 514.

H.

Habert O., 294, 309.
Haein E., 148, 220, 490, 501, 504.
Haggeney K., 176.
Hamann, 347.
Hammenstede, 197.
Hanne, 211.
Harley Ch., de, 445.
Harms Cl., 250, 280.
Harnack A. v., 65, 111, 191, 193, 283, 287, 307, 322, 415, 418.
Hartzheim, 131.
Hauter Ch., 29, 30, 35, 39, 44, 45, 73, 106, 117, 178, 200, 283, 284, 411, 413.
Headlam, 262.

Heiler F., 49, 57, 58, 124, 160, 173, 174, 176, 180, 181, 195, 248, 299, 341, 388, 389, 391, 394, 404, 427, 445, 447, 507.
Heinemann, 482.
Heitmann, 101, 107, 236.
Heitmüller W., 352.
Hérédia J. M. de, 410.
Hering J., 40, 43.
Hermann Nik., 247.
Hermas, 243.
Herwegen I., 64, 195, 197, 232, 349, 381, 545.
Hildebrand v., 76.
Hirsch E., 494.
Hodgkin V., 207, 492, 493.
Holl K., 134, 289, 371, 390, 425, 534.
Homère, 344, 410, 462.
Hooker, 442.
Horn C., 16, 213, 220, 478, 487, 533, 537, 544.
Hhabran Maur, 98.
Huber J., 338.
Hübinger et W. Liese, 178.
Huelsen Chr., 529.
Hubert et Mauss, 138.
Hugues de, S. Victor, 296, 340.
Humboldt W. v., 495.
Husserl, 56.
Hutterus, 453.
Hyperius A., 380, 381.

I.

Ignace d'Antioche, 241, 492.
Imitatio Christi, 166.
Innocent III, 102, 302, 399.
S. Irénée, 323, 352, 492.

J.

James W., 123, 363.
Janssen, 170.
Jeannin J., 145.
Jenny W., 490.
Jerphanion G., de, 298.
Jézéquel, 201, 453.
Joede, 61.
Johner, 60, 61, 66, 85, 145, 146.
Josèphe, 135.
Jungmann, 176, 423.
S. Justin, 105, 215, 287, 352.

K.

Kaehler M., 453.
Kaftan J., 372.
Kant I., 40, 129, 500, 531.
Karrer O., 136.
Kattenbusch F., 193.
Kees H., 469.
Kessler, 357.
Kirchner, 482.
Kleinert P., 219.
Koechlin J., 190.
Koestlin H. A., 185, 251.
Kozeika, 87.
Kramp, 197, 257, 258, 261.
Krauss A., 220.
Krauss F. X., 301.
Kreglinger, 280.
Kreitmayer, 147, 148.
Kroll J., 260, 492.
Kunz, 238.

L.

Lamartine, 81.
Lambs A., 197, 199.
Lammert, 469.
Lasserre, 103.
Leadbeater Ch. W., 187.
Lebon G., 316.
Leclerc, 388
Leemans, 317.
Leeuw G. v. d., 1, 17, 18, 50, 170, 179, 288, 294, 296, 297, 312, 463, 527.
Lehmann Edv., 1, 50, 93, 242, 243, 288, 303, 524, 527, 532.
Leibnitz, 52, 53, 79, 107, 427.
Lesky A., 469.
Lessing, 263.
Lestringant, 207.
Lévy-Bruhl, 34.
Lietzmann H. 362, 458.
Linderholm E., 186, 217, 365.
Lobstein P., 372.
Loeber G., 3.
Lohmeyer, 146.
Loisy L., 206, 356, 447.
Lucien, 359, 468.
Lukman E. K., 450.
Luther, 36, 46, 54, 78, 100, 105, 106, 107, 108, 114, 166, 182, 186, 197, 217, 219, 231, 234, 235, 244, 246, 252, 263, 264, 265, 323, 324, 325, 335, 336, 347, 348, 354, 370, 371, 451, 452, 528.

M.

Male E., 142, 163, 292, 298, 323.
Malherbe G., 370.
Maltzew, 63.
Marbeau, 53.
Maréchal, 14, 49, 57, 156, 387.
Marett, 170.
Marmontel, 5.
Martène, 243.
Maspéro, 313, 314.
Mathiessen, 145.
Mauclair C., 143.
Maurer K., 186.
Maurras Ch., 512.
Mayer A.-L., 260, 449.
Mechtild de Magdebourg, 150.
Mégret, 94.
Mehl O., 1, 103, 237, 238, 240, 247, 265, 280, 405, 438, 439, 442, 448, 480, 481, 538.
Meinhold, 518.
Meissner B., 134.
Mélanchthon, 248.
Ménégoz F., 23, 33, 35, 36, 73, 387, 392, 424.
Mensching G., 60, 101, 159, 161, 258, 350, 354, 366, 384, 483, 491, 493, 507.
Meyer A., 460.
Michaelis O., 428.
Michel K., 322, 423.
Michels, 255.
Migeon G., 545.
Millet G., 25.
Minucius Félix, 110.
Mischkowski, 190.
Mistral, 340.
Mocquereau A., 332.
Monastier-Schroeder L. 82, 214, 218, 220, 223, 230, 255, 433.
Monod W., 19, 438, 465.
Moreau F.-J., 133, 333.

Mowinckel S., 245, 366, 528.
Müller N., 535.
Müller-Freienfels, 514.
Muris J. de, 146.
Murisier, 127.
Muther R., 324.

N.

Neeser M., 53.
Neumeister, 400.
Niebergall F., 249, 253, 282, 372, 448, 538.
Niemann, 386.
Niemojewski, 291.
Nitzsch K.-J., 440.

O.

Obbink H.-W., 344.
Oldenberg, 159, 170, 388.
Origène, 352.
Otto R., 35, 38, 60, 126, 127, 129, 137, 140, 150, 155, 182, 241, 279, 318, 355, 357, 373, 384, 432, 433, 453, 488, 492, 493, 530, 536.

P.

Parfait P., 308.
Pascal, 52, 68, 106.
Pausanias, 294, 314.
Peisker H., 190.
Pérès, 45, 125.
Petersmann W., 437.
Peterson, 392.
Philon, 519.
Pictet B., 400.
Piganiol A., 469, 476.
Platon, 162.
Plotin, 126, 515.
Plutarque, 359, 445, 469, 492.
Pobedonoszew, 63.
Poellmann A., 327.
Pracht, 238.
Prado, 145.
Preuss H., 170, 171, 323.
Proust M., 345, 391.

R.

Razafimino, 297.
Reginald de Prum, 146.
Reinach S., 170.
Reitzenstein R., 110, 331, 364, 420, 520.
Renaudot, 80.
Renan E., 20.
Rendtorff F., 112, 162.
Rickert H., 158.
Rietschel G., 1, 542.
Rihouët S., 150.
Rittelmeyer F., 402.
Robinson, 176.
Rodenwald, 412.
Roeder, 150.
Rodhe E., 18.
Rohner, 177.
Rommel, 52.
Rousseau J.-J., 20.
Rousselle E., 158, 330, 492.
Rossi, de, 310.
Rowtree, 207.
Rusch A., 58, 479.

S.

Sabatier A., 41, 201, 363
Salaville, 192, 302, 321, 325.
Sapper, 175.
Sauer J., 206.
Sayce, 308.
Schaeder E., 33, 69, 156.
Schaefer, 313.
Schaefer Rud. 446.
Scheffler J., 357.
Scheffler K., 545.
Scherding P., 349, 361.
Scherer W., 259.
Scheler M., 31, 43, 67, 70, 71, 72.
Schian M., 78, 360.
Schiffers H., 261.
Schindler B., 476.
Schlatter A., 122, 140.
Schleiermacher, 6, 131, 211, 217, 228, 267, 356, 376, 377, 379, 509, 510, 513.
Schmid, 238.
Schmidt H., 471.
Schmidt K.-L., 426.
Schmidt Seb., 324.
Schneegans Ed., 477.
Schneider E., 46, 160, 167, 244.
Schneider P., 52.
Schnürer, 136.
Schoell, 300.
Schorlemer, 202, 417.
Scholz W. v., 64, 126.
Schubert-Christaller E., 132, 133, 364, 520.
Schultz F., 481.
Schultze, 453.
Schweitzer A., 213.
Sehling E., 441.
Sellin E., 297.
Sicardi 333.
Silve Cl. 515.
Simons G., 121.
Smend J., 131, 140, 166, 168, 198, 224, 257, 265, 268, 271, 309, 374, 429, 454, 482, 500.
Smith A.-M., 323.
Socrate (l'historien), 193.
Soederblom N., 170, 391, 410, 411, 421, 507.
Soehngen, 136.
Sophocle, 175, 429.
Sophronius de Jérusalem, 193.
Spencer H., 32.
Spener Ph.-J., 539.
Spengler O., 343.
Spitta F., 385, 404, 428, 482.
Sporn, 482.
Spranger E., 7.
Squirrell H.-S., 546.
Stade B., 179.
Stagel Elsb., 181.
Stahl, 420.
Stählin, 107.
Steiner R., 547.
Stephen, 57.
Stephens, 441.
Stonner A., 120.
Strauss-Torney, 492.
Strewe, 208, 482.
Strohl H., 452.
Stuhlfauth, 309, 541.
Sunol-Sandhagen, 145.
Sydow E. v., 499.
Syméon le Théologue, 390.

T.

Tauler, 94, 159, 493, 507.
Tertullien, 323, 326, 352 438, 461.
Thalbitzer W., 291.
Thalhofer 99, 117, 241.
Tharaud J. et J., 130, 131.
S. Thérèse, 48.
Thibaut, 500.

Thiel B., 257.
S. Thomas d'Aqu., 177, 188, 195, 196, 299, 300, 420..
Thomas W., 242, 525.
Thomasius G., 453.
Thureau-Dangin, 105, 201.
Thurneysen E., 27, 127, 348.
Tillich P., 74, 75, 107.
Tite-Live, 358.

U.

Underhill E., 94.
Usener H., 410.

V.

Valéry P., 53, 64, 159, 304, 354, 394, 466, 467, 468.
Ver S., 148, 199, 207, 220.
Vermeil E., 516.
Villetard, 467.
Vilmar A., 195.
Vincent S., 256.
Vinet A., 225, 348, 377, 379, 436, 493.
Virgile, 359, 444.
Volbach F., 214.

W.

Wackernagel Ph., 356.
Waechter, 446.
Wagner Rich., 506.
Wautier d'Aygalliers, 342.
Weber Max, 448.
Weber Jules, 455.
Weiss Joh., 99.
Weizsäcker K.-H., 450.
Werner H., 171.
Wernle P., 262, 266.
Wessely Ch. 173, 417.
Wetter G.-P., 80, 180, 307, 362, 424, 468, 474.
White E., 384.
Wiedemann, 297, 422.
Wilhelm II., 477.
Will R., 9, 23, 37, 88, 109, 111, 169, 179, 224, 263, 318, 396, 480, 492.
Willamowitz - Moellendorf v., 291, 292, 295.
Windelband, 506.
Winter V.-A., 257.
Winternitz, 151.
Wintersig A. 64, 417.
Wissowa, 388.
Witkop, 72.
Witzel M., 308, 393.
Wolff R., 85, 334, 369.
Worringer W., 314, 319.
Wrede A., 477.
Wundt W., 288, 411, 466, 541.
Wünsch, 59.

Z.

Zezschwitz v., 31.
Zimmern, 57, 151, 469.
Zoellner, 478.
Zwick Joh, 356.
Zwingle, 53, 200, 212, 336, 393, 454.

LIBRAIRIE FELIX ALCAN
108, Boulevard St-Germain, PARIS

# PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

## 1° *Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses.*

1. HENRI STROHL, **L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515** *(épuisé)*.
2. E. VERMEIL, **La pensée religieuse d'Ernest Trœltsch.** Prix: 7 fr.
3. A. CAUSSE, **Les «Pauvres» d'Israël** *(épuisé)*.
4. R. WILL, **La liberté chrétienne.** (*Etude sur la piété de Luther.*) Prix: 25 fr.
5. CH. HAUTER, **Religion et Réalité.** Prix: 12 fr.
6. J. PANNIER, **L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII.** Prix: 50 fr.
7. CH.-TH. GÉROLD, **La Faculté de théologie protestante de Strasbourg jusqu'en 1870** Prix: 25 fr., édit. avec eaux-fortes 40 fr.
8. A. CAUSSE, **Israël et la vision de l'humanité.** Prix: 12 fr.
9. H. STROHL, **L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther.** Prix: 30 fr
10. R. WILL, **Le culte, t. I: le caractère religieux du culte.** Prix: 40 fr.
11. J. POMMIER, **Renan et Strasbourg.** Prix: 20 fr.
12. A. FRIDRICHSEN, **Le miracle, problème du Nouveau Testament.** Prix: 10 fr.
13. FERNAND MÉNÉGOZ, **Le problème de la prière.** Prix: 40 fr.
14. A. CAUSSE, **Les plus vieux chants de la Bible.** Prix: 15 fr.
15. JEAN HÉRING, **Phénoménologie et philosophie religieuse.** Prix: 15 fr.
16. SIGMUND MOWINCKEL, **Le Décalogue.** Prix: 15 fr.
17. CHARLES HAUTER, **Essai sur l'objet religieux.** Prix: 35 fr.
18. AUGUSTE BILL, **La morale et la loi dans la philosophie antique.** Prix: 35 fr.
19. A. CAUSSE, **Les dispersés d'Israël.** Prix 20 fr.
20. J. SCHWEIZER, **Le Cardinal Louis de Lapalud..**
21. R. WILL, **Le Culte, t. II: les formes du culte.** Prix: 60 fr.

## 2° *Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.*

1. ALBERT MONOD, **La controverse de Bossuet et de Richard Simon.** Prix: 5 fr.
2. G. BALDENSPERGER, **Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate.** Prix: 5 fr.
3. CH. BLONDEL, **La Psychanalyse.** Prix: 7 fr.
4. S. ROCHEBLAVE, **Etude sur Joseph de Maistre.** Prix: 5 fr.
5. CH. HAUTER, **Le problème sociologique du protestantisme** *(épuisé)*.
6. CH. BRICKA, **Le fondement christologique de la morale paulinienne.** Prix: 7 fr.
7. GASTON RICHARD, **L'athéisme dogmatique dans la sociologie religieuse.** Prix: 5 fr.
8. JACQUES PANNIER, **Recherches sur l'évolution religieuse de Calvin.** Prix: 5 fr.
9. F. MACLER, **Chrétientés orientales.** Prix: 5 fr.
10. R. WILL, **Le culte mystique.** Prix: 5 fr.
11. AD. LODS et P. ALPHANDÉRY, **Astruc et la critique bibliqne au XVIII^e siècle.** Prix: 8 fr.
12. J. PANNIER, **Calvin à Strasbourg.** Prix: 7 fr.
13. H. STROHL, **Etudes sur Oberlin.** Prix: 6 fr.
14. J. PANNIER, **Calvin et l'épiscopat.** Prix: 7 fr.
15. VAN DER LEEUW, **La structure de la mentalité primitive.** Prix: 7 fr.
16. MAURICE GOGUEL, **Critique et histoire** *(A propos de la vie de Jésus)*. Prix: 6 fr.
17. M^lle A. SALOMON, **Zinzendorf et le Cardinal de Noailles.** Prix: 8 fr.
18. TH. L. GÉROLD, **Les plus anciens chants protestants de Strasbourg.** Prix: 12 fr.
19. A. CAUSSE, **La bible de Reuss.** Prix: 7 fr.

IMPRIMERIE HEITZ & CIE., STRASBOURG

## Date Due

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |

Library Bureau Cat. No. 1137

BL550 .W5 1925

Will, Robert, 1869–1959.
Culte

39967003309213